الدين والسياسة

في فلسفة الفارابي

د. محمد آيت حمو



الدين والسياسة
في فلسفة الفارابي

الكتاب: الدين والسياسة في فلسفة الفارابي
المؤلف: محمد آيت حمو

سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

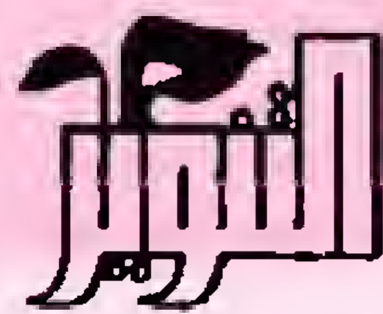
التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

د. محمد آيت حمو

الدين والسياسة

في فلسفة الفارابي

من التأسيس البرهاني للسياسة إلى التأسيس الحجاجي



تقديـم عام

للفلسفة الإسلامية ملامحها المبتكرة والمميزة لها عن الفلسفة التي سبقتها، بافتتاحها لمشكلات جديدة بالرغم من تلاقحها مع الفلسفات القديمة. فهي "فلسفة وليدة ظروفها الخاصة، لها كيانها ومقوماتها، وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة"[١]. وإذا كان الغرب الإسلامي يعطي الأهمية المركزية لابن رشد، فإن المشرق الإسلامي يعطي الأهمية المركزية للفارابي. ويعتبر الباحث المقتدر محسن مهدي الذي درس على يد الباحث الأمريكي Leo Strauss من الدارسين الأوائل لفلسفة الفارابي، غير أن أول باحث عربي قدير في العصر الحديث كتب بنفاذ في فلسفة الفارابي هو إبراهيم مذكور الذي أنجز أطروحتين في باريس عام ١٩٣٤ حول مكانة الفارابي في الفلسفة الإسلامية[٢]. ولعله من نافلة القول أن نؤكد بأن الفلسفة السياسية تبتدأ دائما بالفارابي. ويكفينا لكي نتبين هذا الأمر بجلاء أن نلقي نظرة خاطفة على الكتب والرسائل العديدة التي دبجها هذا الفيلسوف في الفلسفة السياسية.

---

(١) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، ج٢، الناشر: المكتب المصري للطباعة والنشر، سميركو، ص. ٧٧.

(٢) أنظر:

Ibrahime Madkour, La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934.

إذ أن "الجزء الرئيسي والأكثر أصالة من فلسفته هو سياسته"[(١)]. بل يمكن القول أبعد من ذلك بأن محور اهتمام الفارابي الفلسفي هو السياسي. وقد لفت هذا الجانب غير الهين من فلسفته انتباه الباحثين المعاصرين، بحيث أحدثت عملية تحقيق كتب الفارابي نهضة في الدراسات المتعلقة بالفكر السياسي لهذا الرجل، واهتماما استثنائيا بهذا الفيلسوف، نتيجة الوضعية التي كان ومازال يعيشها العالم العربي الإسلامي، والتي هي عملية مخاض سياسي كبير.

وإذا كانت الفلسفة قد ارتبطت بالدين عبر التاريخ والعصور لدرجة يمكن القول معها بأنه لا وجود للفلسفة بدون دين، ولا وجود للدين بدون فلسفة، فإن اهتمام الفارابي بالدين من خلال أعماله الفلسفية المختلفة خير دليل على اهتمام الفلاسفة المسلمين وانشغالهم بالدين، ومعالجتهم لقضاياه المتنوعة. فالفارابي أعظم فيلسوف للملة، وأول فيلسوف قدم تصورا فلسفيا عميقا للملة في الإسلام، حيث تناول الدين في العديد من كتبه، مثل كتاب الحروف، لكنه خصص كتبا بعينها لفحص المسألة الدينية، وخاصة كتاب الملة. فالدين هو الموضوع المركزي لكتاب الملة الذي نظر فيه إلى الدين بوصفه موضوعا فلسفيا بامتياز.

وإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية قد شهدت ثراء وحوارا غنيا حول موضوع الدين ومقاربة فلسفية له، خاصة مع الفارابي، فإنها شهدت كذلك، وبالمثل، ثراء وحوارا غنيا في الفكر السياسي مع هذا الفيلسوف عينه، وأنجبت أعظم رواد النظر السياسي في الفلسفة والكلام والفقه، كالفارابي الذي نحن بصدد الحديث عنه وابن سينا وابن باجة والماوردي والغزالي والجويني وابن

---

(1) - Laoust (Henri), Les schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane, Payot, Paris 1983, P. 159.

تيمية، وغيرهم من النظار الآخرين الذين يمكن استحضارهم في الحقل السياسي الإسلامي. دون أن ننسى أو نتناسى ابن رشد الذي ألف في السياسة كتاب الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون الذي ظهر مؤخرا في لغة يعرب بن قحطان[١]. فقد تفاعل ابن رشد في هذا الكتاب مع فلاسفة اليونان جنبا إلى جنب مع فلاسفة الإسلام، وفي طليعتهم الفارابي رائد الفلسفة السياسية في الإسلام الذي يدين له ابن رشد[٢]. ف "مذهب ابن رشد، مثل مذهب الفارابي يؤدي إلى سياسة، ولكن بمعنى مختلف،: إلى سياسة تغتني ليس فقط من الأخلاق إلى نيقوماخوس، أو من جمهورية أفلاطون، التي كثيرا ما شرحها واستعار منها بعض الأفكار الإصلاحية، ولكن أيضا من تعليمات الفقه الذي ثقفه"[٣]. وقد تمثل هؤلاء الحكماء جميعا علوم عصرهم بوجهيها الدخيل والأصيل، اليوناني والإسلامي. فمزجوا بين الأنا والآخر، الوافد والأصيل. وتحدثوا بأسماء مختلفة أو متماثلة عن السياسة الفاضلة والسياسة الجاهلة، والمدينة الفاضلة والمدن الجاهلة والفاسدة، وعلاقة الفيلسوف بالمدينة، ومسألة السعادة باعتبارها غاية المرام من العلم المدني. فالإنسان حيوان سياسي، ومدني بالطبع.

وإذا كان الفارابي من أعظم الفلاسفة المسلمين الذين كتبوا في الفلسفة

---

(١) أنظر:
أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

(2) - Louis Lazar, « L’éducation politique selon Ibn Roshd (Averroes)»,In Studia Islamica, N 52, 1980, P.136.

(3) - Laoust (Henri), Les schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane, (Précité), P. 240.

السياسية في الإسلام، واشتهر بهذا الجانب في فلسفته أكثر من اشتهاره بالجوانب الأخرى لدرجة أن باحثا عربيا يرى بأن كتابا واحدا للفارابي هو كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة "يكفي وحده لأن يعد الفارابي بين من فكروا تفكيرا منظما في النظريات السياسية"(١)، إذا كان الأمر كذلك، وهو ما نعتقده، فإن إشكالية السياسة لدى هذا الفيلسوف تتطلب اليوم دراستها بعين جديدة للإبانة عن طبيعة ومدى المساهمة الفارابية في حقل السياسة للحكم عليها بما لها وما عليها، والقول عنها بأنها أبعد ما تكون عن السياسة أو أقرب ما تكون إلى قضاياها. وهذا الحكم أو ذاك لا يقلل من شأن الفارابي الذي بلغ شأوا بعيدا في مبحث الفلسفة السياسية في الإسلام. ذلك أن الفلسفة السياسية عند هذا الفيلسوف لا تستحق تصفيقا ولا تستدعي تصفيرا، بل تتطلب المساءلة الفلسفية حول مشروعيتها وصدقيتها وديمومتها ومدى صمودها وراهنيتها. فلا بد من تخليص المسألة السياسية من تأثير القول البرهاني والمنطق الأرسطي على وجه التحديد، وانتشالها من براثن اليقين الواحد كما تنتشل الشعرة من العجين، بعيدا عن الوحدة والتوحد والعزلة. وإذا كان الفارابي الذي حذا حذوه ابن رشد قد سعى إلى التأسيس البرهاني للسياسة، فإننا اليوم محتاجون إلى التأسيس الخطابي والجدلي لها. وذلك طلبا للسياسة من طريقها، وأخذها بجهة تحقيقها، والتماسها من بابها الخطابي والجدلي. فقد يكون من الأجدى اليوم أن نفكر ضد الفارابي وليس فقط مع الفارابي للتجديد السياسي والالتصاق بالقضايا الحالية للمجتمع الإسلامي وتحريك مياه البركة السياسية العربية الراكدة والآسنة.

إن دراسة الفارابي تفرض ربط فكر هذا الفيلسوف بواقعه وخصوصياته بالرغم من تشبعه بالعودة إلى الأصول اليونانية، أي ربطه بالواقع العربي

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، ج١، سبق ذكره، ص.٧٠.

الإسلامي وإبراز جوانب الخصوصية والأصالة لديه، خاصة وأن الخوض في فلسفة الفارابي ليس سهلا ويسيرا، بل مثقلا وعسيرا. ذلك أن الكتابات الفارابية متنوعة الملامح ومتعددة القسمات، تتميز بانعراجاتها والتواءاتها، بانكساراتها ونتوءاتها، بمتاهاتها وفوضاها، بتضاربها وتنازعها، بشطحاتها وتشظيها، باختلافاتها وتغايرها. وهذا ما يجعلها نصوصا مفتوحة تلعب دور التحريض على التفكير والتفسير والتأويل الذي يسمح بتأثيث جديد للبيت الفكري، والميلاد المتجدد للمعاني الخصبة، والدفع بعدم الرغبة في الانحباس عن التقدم في عملياتنا الفكرية، والتقدم خطوات إلى الأمام، والانفتاح على كل العوالم الجديدة والآفاق غير المتناهية التي ترفع قلق العبارة الفارابية المتعددة، وتدفع بمقدمات ومبادئ واختيارات الفكر الفارابي إلى نهاياتها غير المنتظرة، وتحفز لاستخراج ما لم يتوقعه حتى صاحبه من أطروحات ممكنة جديدة وموجودة بالقوة في قلب أعماله الفكرية العظيمة المترامية الأطراف. وإذا كان الفارابي قد ألف كتبا كثيرة ومتعددة[1]، فإن الصعوبات التي تعترض الدارس لفلسفة الفارابي تتعدد بتعدد هذه المؤلفات، وتتكاثر بتكاثر النظرات المختلفة المبثوثة فيها والمتصارعة لا المتساكنة في جوف النص الواحد أحيانا. فهل هذه الأعمال الفلسفية للفارابي تتظافر لتؤدي موقفا أو نظرية واحدة، أم أنها تختلف في ما بينها؟ وإذا كانت مختلفة في ما بينها، فهل نستطيع أن نجد مبادئ يمكن أن تقوم عليها هذه الاختلافات؟

(١) يقول محسن مهدي : "الفارابي هو أول مفكر مسلم أورثنا عددا ضخما من المصنفات الفلسفية الكاملة. صحيح أننا لا نمتلكها كلها، وأننا إذا فكرنا بالكم الصرف فسوف نجد أننا لا نمتلك أكثر من نصفها، غير أن هذا القدر يفوق كثيرا عدد مصنفات الكندي والرازي التي صمدت"، محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، الناشر: دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص. ٨٢.

لقد اختلفت آراء الباحثين المعاصرين في فلسفة الفارابي وكتبه ومقدار فهمه لفلسفة اليونان إلى حد التناقض. وطبعا استندت هذه الآراء المتعددة إلى عدة مقاربات لاستخلاصها وفهم هذا الفكر الممتلئ بالتناقضات التي تتطلب معالجتها بحذر وخطوات مدروسة. نذكر من بينها، على سبيل التمثيل لا الحصر، المنهج الجدلي، المنهج التكويني، المنهج الإشكالي،.... لكننا قبل التعرض لآراء بعض هؤلاء الدارسين المحدثين، نريد القول بأن العقبات التي تعترض الدارس لفلسفة الفارابي تتخذ أشكالا متعددة وصورا متباينة، نود التنبيه إلى بعضها، والإشارة فيها إلى أن الفارابي لم يكن يقدم لأعماله السياسية بمقدمات توضح الغرض والبناء والخطوات التي سيتبعها ويقوم بتحليلها في تناول هذا الكتاب أو ذاك. وهذا العائق، ينضاف إليه عائق آخر يتعلق باللغة والأسلوب. فلغة الفارابي مجردة وكتاباته لا تخلو من تنظير ومفاهيم وألفاظ غير مألوفة، أما على مستوى الأسلوب، "فهو إلى الغموض أميل، وفي باب التعمق والتركيز أدخل"[١]. ذلك أن كتابات الفارابي تحتوي على تكرار وحذف كثير، الشيء الذي يصعب معه استخلاص المقاصد والخلاصات من الكتاب الواحد. وهذه الملاحظة لا تنكر اعتبار الفارابي محطة هامة في تاريخ تطور المصطلح الفلسفي واستقراره. "ويمكننا إيجاز تاريخ المصطلح الفلسفي في ثلاث مراحل: الأولى/ مرحلة نشوء المصطلح في التفكير الفلسفي بالاستناد إلى الترجمة والتعريف، مع محاولة نقل الألفاظ من معناها العام إلى المعنى الخاص، وهذه ممثلة في جابر ابن حيان والكندي. الثانية/ مرحلة تحديد المصطلح في الاستعمال الفلسفي، وانتشاره في الدوائر الفلسفية التي ازدهرت في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وهذه ممثلة في الخوارزمي الكاتب. الثالثة/ مرحلة ثبات المصطلح واستقراره في مؤلفات الفلاسفة، واللغة الفلسفية التي كانوا يتعاملون بها في محافلهم

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، ج١، سبق ذكره، ص. ٣٩.

العلمية خلال القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وهذه ممثلة في ابن سينا والغزالي...إن المرحلة الثانية هي في واقعها من فعل أبي نصر الفارابي الذي ازدهرت فلسفته في الثلث الأول من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) بعد نضج اللغة الفلسفية في الترجمات اليونانية إلى العربية، وبخاصة منطق أرسطوطاليس. وإذا كان مما يؤسف له أشد الأسف أن الفارابي لم يترك لنا مؤلفا مخصصا للحدود والرسوم، فإن من الصحيح القول أن هذه الحدود والرسوم لعدد كبير من المصطلحات الفلسفية قد تناثرت في مطاوي مؤلفاته على العموم، ومن هنا، فمؤثرات الفارابي كانت بارزة في اثنين من رجال القرن الرابع الهجري، أولهما الخوارزمي...والثاني أبو حيان التوحيدي الذي جمع لنا عشرات التعريفات الفلسفية في كتابه "المقابسات"، وكلها ترجع إلى "الفارابي الذي تعود إليه أصول تأسيسات المدارس الفلسفية المختلفة في القرن الرابع الهجري"[١]. وهناك صعوبة أخرى، تنضاف إلى الصعوبات السابقة التي تعترض الدارس في فلسفة الفارابي، تتعلق بعدم معرفتنا لكل تواريخ كتب الفارابي المختلفة، لأن هذه المعرفة هي وحدها التي تمكننا من فهم التطور العميق الذي كان يلحق بتفكير الفارابي كلما تقدمت به الحياة، وعندما نفقد تواريخ هذه الكتب، هل نستطيع أن نتكلم عن تطور في فكر الفارابي؟ وهل مصدر اختلاف المذاهب المكتظة في كتبه يكمن في كونه كان ينهل من منابع مختلفة؟ ولكن التطور ليس دليلا دالا على أن الفكرة الأخيرة هي فكرة الفيلسوف دائما، فقد تكون الكتابات التي كتبها في عز شبابه هي الأطروحة الرئيسية له.

(١) عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٩، ص. ٨٩ ٩٠ ٩١.

القسم الأول

فلسفة الملة عند الفارابي

- *"Our World Is In Many Ways A Religious World"*

Chad Meister, Introducing Philosophy Of Religion, P. 19.

- *الملة والدين يكادا يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة"*

الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، ص. ٤٦ .

- *فالفلسفة بالجملة تتقدم الملة...والجدلية والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة... والملة تتقدم الكلام والفقه" .*

أبو نصر الفارابي

كتاب الحروف، ص. ١٢١ ١٢٢ .

- *"المدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة" .*

أبو نصر الفارابي

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. ١٥١ .

- " يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وإن كانوا كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها" .

أبو نصر الفارابي

السياسة المدنية، ص. ٩٧ .

- *الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة" .*

أبو نصر الفارابي

كتاب الملة ونصوص أخرى، ص. ٤٦ ٤٧ .

- *"The Heart Has Reasons Of Its Own Which The Mind Knows Nothing Of"*

Chad Meister, Introducing Philosophy Of Religion, P. 160.

(١)

عوائق دراسة فلسفة الفارابي واختلاف آراء الباحثين فيها.

لقد تعددت آراء الدارسين المحدثين لفلسفة الفارابي، وسوف نحاول التعرض بإيجاز لبعضها بعد أن أشرنا في تقديمنا العام لهذا الكتاب إلى العقبات التي تعترض الدارس لفلسفة الفارابي والتي تتخذ أشكالا متعددة وصورا متباينة.

أ- رأي ليو ستراوس Leo Strauss.

لقد ابتكر الباحث الأمريكي ذو الأصل الألماني، بمناسبة الفارابي وابن ميمون، منهجا جديدا للنظر في كتب القدماء، وهو المنهج المزدوج الذي يقرأ ما بين السطور. وهذا المنهج يرتكز على أن الفلاسفة كانوا مهددين باستمرار في آرائهم وأفكارهم، وملاحقين من لدن السلطة السياسية مما جعلهم يخفون آراءهم بين السطور، الأمر الذي نتج عنه ما يسمى بالكتابة المزدوجة في النص نفسه أو في نصين متناظرين. فالغزالي، تمثيلا لا حصرا، كتب نوعين من الكتابات: صنف الكتب المضنون بها على غير أهلها من جهة أولى،

وصنف الكتب الظاهرة التي يمكن أن يقرأها الجميع من جهة ثانية. وهذا يعني أن نصوص المضنون بها على غير أهلها تكتب للخاصة وتلجم العامة عنها، ويمنع ما يسمى بالجمهور من التعرف عليها حتى لا تهدد طمأنينته العقائدية. ومن باب الأمانة العلمية القول بأن هذه المسألة المتناولة حاليا بالدرس، ظهرت مع الفلسفة اليونانية. إذ ابتدأت مع أفلاطون وتلميذه أرسطو الذي كتب كتبا خاصة لم تصل إلينا.

فالفيلسوف أثناء كتابته الفلسفية يلجأ إلى الغموض والالتباس لكي يخفي آراءه الحقيقية عن الجمهور. وهذا ما يجعل النص الفلسفي متكونا من طبقتين: طبقة ظاهرة من جهة، وطبقة خفية لا يفهمها إلا من له دربة في التأمل الفلسفي من جهة أخرى. ولذلك، فالغموض الذي نجده في الكتابات الفلسفية، بالنسبة لليوستراوس Leo Strauss، هو غموض متعمد ومقصود حتى لا يفهمها الجمهور. وقد أثار هذا الباحث الأمريكي في دراسته للفارابي عدة قضايا نذكر من بينها منهج كتابة الفارابي وعلاقة الفارابية في ما بينها. وإذا كانت هناك عدة آراء مختلفة بشأن طبيعة فلسفة الفارابي، فإن معظم الدارسين قد وافقوا ليوستراوس Leo Strauss في اعتبار كتابات الفارابي ذات مستويين: المستوى الأول الظاهر الذي وجهه لغير الفلاسفة، والمستوى الثاني الذي هو المستوى الخفي والذي وجهه للفلاسفة.

المنهج الجدلي

يرى بعض الباحثين ضرورة الاهتمام بتحليل البنية المنطقية وعدم نسيانها، ذاهبين إلى أنه يمكن تفسير كثرة تآليف الفارابي في السياسة وغيرها، وعدم تناسق الآراء المعروضة فيها، تفسيرا "جدليا". فأعمال الفارابي كانت تسير في عدة مستويات في الوقت نفسه، والبنية التي ينتحلها في كتاباته تظهر أن

المواقف متعددة، والتعدد في المستويات والمراتب يختلف بحسب الهدف.

فالمنهج الجدلي يرى بأن التناقض الموجود في كتابات الفارابي، يمثل بدائل ممكنة لقضايا يعالجها. مما يفرض علينا أخذ أعمال هذا الفيلسوف كلها، لأن كل عمل يضيء الآخر ويفسره. بيد أن هذه الإضاءة لا تقصد إثارة الانتباه إلى التعارض الكامن في أعمال الفارابي، وتصنيف فلسفته السياسية مثلا بأنها فلسفة أفلاطونية في المقام الأول، وفلسفته النظرية بأنها فلسفة أرسطية. بل على العكس، من ذلك يجب أن نفهم آراءه وفكره السياسي على ضوء أرسطو وأفلاطون معا، ومبادئ الأخلاق والسياسة الإسلامية والتراث المتراكم الذي يحض على تربية العقل والنفس. والشيء نفسه يقال عن مسألة السعادة. والبعض الآخر يرى بأنها لا تصح إلا بالعمل النظري، ولا يحق إلا للفلاسفة التمتع بها والتلذذ بمفاتنها، وإذا كان البعض الآخر يرى بأن المقصود منها عند الفارابي هي سعادة العمل التي لا تكون إلا بالممارسة الحية في المجتمع، فإن هناك من حاول تجاوز التعارض بين هذين التأويلين، والقول بأن السعادة تتضمن الفعلين معا، أي إلى اعتبار "فعل السعادة" لا يتم إلا في المدينة وبفعل سياسي مباشر. والأمر نفسه بالنسبة للموقف الأخلاقي، هل هو أقرب إلى مذهب الجمهورية لأفلاطون، أو إلى كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو، فالتأويل الجديد يهدف إلى الخروج من التناقض بين المذهبين، والقول بأن الفعل الأخلاقي عند الفارابي ينشد تزكية العقل والنفس. ولذلك فما يهمنا من التناقض الذي نجده في كتابات الفارابي هو أن نفهمه بأنه بدائل يضعها هذا الفيلسوف جنبا إلى جنب للقارئ بحسب مرتبته الاجتماعية والثقافية.

وتحضرني هنا محاورة بارمنيدس لأفلاطون التي هي محاورة في الهوية والاختلاف. وفيها نجد أفلاطون يؤسس الفكر الفلسفي بصفة عامة، وينظر إلى الواحد من خلال المنهج الجدلي مقدما تسع فرضيات:

الفرضية الأولى: الواحد موجود، ويبدأ في عملية البرهنة والحجاج لينتهي إلى أننا لو قلنا بأن الواحد موجود لقضينا على الواحد.

الفرضية الثانية: الواحد غير موجود.

الفرضية الثالثة: الواحد غير متغير.

وهكذا دواليك تتسلسل الفرضيات إلى أخره.

المنهج التكويني

لقد فتح المنهج التطوري طريقا جديدا في تأويل التناقض عند الكتاب القدماء الذين نجد عندهم مذاهب مختلفة ومتناقضة في الكتاب نفسه. ويمكن التمثيل لهؤلاء بأرسطو الذي نجده تارة يدافع عن مذهب أفلاطوني، ومرة ينتقد هذا المذهب نقدا مرا في فقرة أخرى. و"تعتبر النظرة التكوينية إلى تاريخ الفلسفة من أهم إنجازات القرن الحالي في مجال مناهج هذا العلم. وقد عملت على حل العديد من إشكالات الفكر القديم، وخصوصا حل مسألة التنافر بين مواقف المتن الواحد للمفكر الواحد. ولذلك كان كتاب بيجر حول أرسطو وهو الذي أعطى لهذا المنهج شكله الكامل منطلقا لنهضة جديدة في ميدان الدراسات الأرسطية على الخصوص وميدان تاريخ الفلسفة على العموم، إلى أن لوحظ ما تؤدي إليه النظرة التكوينية أحيانا من تفتيت مصطنع للنص الواحد، ومن ثم للفكر الواحد"[١]. فأرسطو له نوعان من الكتب. من جهة أولى كتب أفلاطونية، ومن جهة ثانية نوع آخر تخلى فيه عن أسلوب المحاورات ليكتب بأسلوب "برهاني". بل إننا قد نجد في الكتب الأرسطية مثلا تعريفا للنفس بأنها آلة، ثم نجد لها تعريفا آخر مخالفا. وقد

(١) محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات عكاظ، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص. ٧٥.

"خف الحماس الكبير الذي أعقب ظهور المنهج التكويني في تاريخ الفلسفة، لأنه مهما يكن من أمر تطور أرسطو مثلا من مرحلة أفلاطونية (النفس جوهر) إلى مرحلة وسطى أدواتية (النفس آلة الجسم) فإلى مرحلة أرسطية أو مرحلة الصور المادية (النفس صورة للجسم)، فإن شيئا من أرسطو يوجد حتى في كتاباته الأفلاطونية الأولى. وفي المقابل لا يمكن أن يفضي البحث في النص الواحد عن كلمة تنتمي إلى هذه الحقبة، وعن صيغة تعود إلى حقبة ثانية أو ثالثة إلا أن تفقد معنى النص وديناميته الخاصة"(1).

وإذا كان فهم أسلوب هذا التناقض في ما مضى يتم عبر تقريب الأفكار في ما بينها، وتأويلها من خلال اللجوء إلى المنهج النسقي القائم على بنية ثابتة راسخة، ومحاولة جعل التفكير واحدا كما رأينا سابقا، فإن المقاربة التكوينية تفسر ظاهرة التناقض بالتطـــور، أو بالناسخ والمنسوخ، كما نجد في الإسلام الذي ينسخ فيه الحديث اللاحق الحديث السابق. ولذلك يمكن تفسير المذاهب المختلفة التي يعرضها الفارابي في أعماله المختلفة، حسب بعض الشراح المحدثين، بمفهوم التطور أو مفهوم الإلحاح على فكرة ما والتأكيد عليها من كتاب إلى آخر. "وواضح أن هذا التفسير التكويني قائم على فكرة النسخ، أي الاحتفاظ بالمواقف المتعارضة في نفس الفكر الواحد، مع الفصل بينها بفاصل الزمن، أي ينظر إليها نظرة تعاقبية تجعل كل موقف لاحق منها ينسخ السابق عليه، ولاشك أن للمنهج التطوري فعالية نظرية تجعلنا نفهم اضطراب وتضارب فكر ما بإثبات وحدته المتطورة، في مقابل المنهج الفيلولوجي ذي المردود السلبي الذي يسعى لرد المواقف إلى أصولها المفترضة، فينتهي بالنسبة للفلسفة الإسلامية إلى وصفها بالتلفيق، وعدم قدرتها على الإبداع المطلق، دون التفات إلى عامل الزمن وعامل التراكم

(1) المرجع نفسه، ص. 77.

الكمي لكننا نعتقد أن الركون إلى المنهج التكويني وحده لتفسير القلق الذي يشيع في إنتاج فيلسوف ما قد يكون مطية للقفز على الإشكالية الفلسفية الحقة التي يطرحها ذلك الفكر، كما أن التفسير التكويني يمكن أن يكون نافعا عندما نستطيع أن نثبت بكيفية قاطعة انفصال المراحل التي يمر بها إنتاج الفيلسوف، أعني أن لا نجد في المرحلة التالية آثارا من لغة وروح المرحلة السابقة"(١).

وهكذا سلك بعض الباحثين، لتفسير الحضور المتعدد للمنظورات المختلفة في كتابات الفيلسوف الواحد، مسلك فرضية التطور. والقول بأن سر التعايش بين أمرين مختلفين في "نازلة" ما، هو كون هذا الفيلسوف أو ذاك قد طرأ تطور على تفكيره بصدد هذه المسألة، فانتقل من موقف قديم إلى موقف مستحدث.

المنهج الإشكالي

إذا كان المنهج التكويني قد أحدث ثورة في الدراسات الفلسفية، بحيث بتنا نرى في الشخص الواحد (الفارابي مثلا) عدة فرضيات، فإنه مع ذلك، لابد من وضع الحدود لهذا المنهج، والبحث عن مناهج أخرى أنسب متى عجزنا عن الجزم بانفصال المراحل التي خضع لها إنتاج الفيلسوف، وبقاء المرحلة التالية مدموغة ببصمات المرحلة السابقة، ومطبوعة بقسماتها البارزة المعالم. دون أن يتأتى لنا القول باختفاء أفق المسألة المتناولة بالدرس لصالح أفق ثنايا كتبه المتأخرة، واستمرار الفيلسوف في الكلام عنها. ولذلك يصبح لزاما علينا، أمام هذا الوضع، استبدال المنهج التكويني بمنهج آخر أنسب، وهـــو ""المنهج الإشكالي" الذي لا يقوم على الاحتفاظ على

(١) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع، المدارس الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٢٣/ ٢٠٠٢، ص. ٢٦٨.

المذاهب المتعارضة في نفس الفكر مع الفصل بينهما بواسطة الزمن وعلى جهة التعاقب، بل على مبدأ الانفعال والتفاعل معها تفاعلا إيجابيا بالحكم عليها بعد انتقادها بموقف عدل بينها يأخذ من كل مذهب ما يراه حقا فيه. ومن أجل ذلك يستعمل "المنهج الإشكالي" المقاربة الإنتقادية ومقاربة التعديل الدلالي. وكلاهما يتضافران لنسج الجسور بين المواقف المتعارضة كيما تصب في موقف جديد كل الجدة. وبهذا الوجه لا يكتفي المنهج الإشكالي بالاعتراف بالتعدد والاختلاف في الفكر الواحد، وتفسيره بفعل الزمن والتطور ومعاينة مظاهر وعوامل الانفصال التدريجي عن نقطة الانطلاق الأصلية كما يفعل "المنهج التكويني"، بل يعتبر أيضا أن نقطة انطلاق أي فكر كان هو التعدد والاختلاف، الذي بفضل الانتقاد المذهبي والتعديل الدلالي الذي يقع في الزمن، أي يمر عبر المراحل – يتم تجاوز التعدد إلى وحدة مركبة جديدة"[١].

هذا غيض من فيض المناهج التي لجأ إليها بعض الباحثين المعاصرين لدراسة الفارابي، الذي ألف عدة كتب تحتوي على نظرات مختلفة، بلغة متناقضة. ففي الوقت الذي حاول فيه البعض تفسير اختلاف فكر الفارابي بتطوير بعض المواقف دون غيرها، حاول البعض الآخر تفسير اختلاف المذهب باختلاف المتلقي الذي يوجه إليه الفارابي منهجا خاصا متى كان من الجمهور، ويوجه إليه منهجا آخر متى كان من الخاصة.

ب – رأي روزنتال:

يعتقد روزنتال بأن كتاب "فصول منتزعة" وجهه الفارابي إلى نوع خاص من القراء المسلمين، بينما وجه كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" إلى جمهور عريض من المسلمين وغير المسلمين.

(١) المرجع نفسه، ص. ٢٦٩.

ج - رأي ماجد فخري:

يعتقد ماجد فخري بأن كتاب "فصول منتزعة"، هو مساهمة من الفارابي في ميدان الفكر، أعطى فيه آراءه الخاصة بصدد الموضوعات المذكورة في كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، أفضل أعمال الفارابي وأجود عمل ميتافيزيقي له. وهو محاولة منه لتقديم فلسفة أفلاطون وآرائه وتلخيصها. أما بخصوص كتاب "إحصاء العلوم"، فإن ماجد فخري يعتقد بأنه الكتاب الأكثر حسما في علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم.

د - رأي النجار:

ما هو موقف النجار من قضية كتابات الفارابي؟ وهل لها غاية قصوى أم لا؟ بمعنى، هل الهدف من الكتابات السياسية عند الفارابي هو العلم الإلهي، وبالتالي يصبح هذا الأخير هو الأساس في كتاباته السياسية، أم موقف آخر؟ إن موقف هذا الباحث يتبدى لنا من خلال نفيه لأية غاية فلسفية قصوى عند الفارابي، في معالجته للقضايا الإلهية ضمن نطاق العلم المدني، كما فعل الفيلسوف أفلاطون قبله. ويقصد النجار كتاب جمهورية أفلاطون الذي يعالج في الظاهر بناء المدينة وتدبيرها على أسس أخلاقية، ولا سيما العدالة. لكنه في العمق دعوة إلى فلسفة مثالية تنشد الوحدة المطلقة، ويمكن للقارئ النظر في الكتاب العاشر، مؤسس نظرية العقل، الذي عني به في الحضارة الإسلامية. فأفلاطون جعل الغاية من بناء المدينة هي الفلسفة، أما الفارابي فلم يبتغي هذه الغاية. هذا العلم المدني هو علم السياسة عند الفارابي. فمن مميزات السياسة، رغم كونها تقع ضمن الفروع النظرية من الفلسفة، أن لها علاقة مباشرة بحياة الإنسان المدنية وسعادته، وليس المقصود هنا بالآراء الإلهية المعنى اللغوي، بل الآراء الميتافيزيقية لأن علم ما بعد الطبيعة يسمى عند القدماء بالعلم الإلهي. ومع ذلك تكمن المشكلة في كلمة "الآراء" هنا،

لأنها أنسب بعلم الجدل منها بالفلسفة التي ليس فيها آراء، بل هي يقين وبراهين. وكلام الفارابي عن الآراء الإلهية يجعل للتأويل الذي ذكرناه سابقا شيئا من الرجحان، فأصحاب المدينة الفاضلة هم الفلاسفة الذين ليست لهم آراء بل براهين.

هـ - رأي محسن مهدي:

يعتبر محسن مهدي أن شروح الفارابي، سواء على أرسطو أو أفلاطون هي كتبه الفلسفية بامتياز. فالفارابي أثناء عرضه لآراء ومبادئ الفلسفة الحقة لأرسطو يقدمها بأمانة ودون تشويه. وهو يعترف بقوة هذه الفلسفة، لكنه يلاحظ بأن حلول المعلم الأول لبعض المسائل والقضايا الفلسفية تجعله غير منسجم في تقديم آرائه ومواقفه الفلسفية، ويفضل مقابل ذلك، آراء الأفلاطونية المحدثة التي يقدمها باسمه الخاص. أما كتاباته السياسية فهي كتابات جمهورية يقدم فيها علم كلام سياسي وكوسمولوجي، معتبرا أن كتاب "إحصاء العلوم"، هو مقدمة للعلوم وعبارة عن نقاش في أوائلها من حيث أن هذه العلوم كانت مفهومة من طرف الجمهور. فالفارابي لم يكن يناقش نقاشا ميتافيزيقيا أو فلسفيا لأوائل العلوم، بل كان يقدم هذا النقاش لجمهور غير الفلاسفة. أما الغرض من كتابي "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسة المدنية"، اللذين هما التعبير الأرقى لحقيقة فلسفة الفارابي، فهو عرض مبادئ فلسفته الخاصة في العالم والألوهية والأخلاق. فكتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" ينظر في مراتب السماوات، وكيف تكون عالم الكون والفساد وهو ليس كتابا ميتافيزيقيا أو ابستمولوجيا. فإذا كان الفارابي قد كتب الكتابات الميتافيزيقية، فإنه كتب كتابا آخر يسمى كتاب "الحروف" الذي ينظر في ما ينظر فيه كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" مثل كيف نشأت الملل والنحل. وهذا يعني أن الكتاب الأول - أي الحروف - أوسع من

الكتاب الثاني. ويطرح محسن مهدي جملة من التساؤلات من قبيل: لماذا كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"؟ وهل وجدت هذه المدينة الفاضلة فعلا، أم أنها ستوجد في المستقبل؟ ثم من هم أهل المدينة الفاضلة؟... ويلاحظ من جهة كتاب "الجمع بين رأيي الحكيمين" أنه لا توجد محاولة للجمع بين فلسفتي الرجلين، كما لا توجد عناصر أفلوطينية محدثة في الكتاب ويتساءل بعد ذلك، لماذا هذه الأفلاطونية المحدثة وما دورها في كتب الفارابي؟ هل معنى ذلك أنه يجب أن نتكلم عن تطور فكري لدى الفارابي؟ ولكن محسن مهدي يلاحظ بأن كتابي "فصول منتزعـــة" و"تلخيص نواميس أفلاطون" لا توجد فيهما أفلاطونية محدثة. ويفسر محسن مهدي وجود عناصر من فلسفة الأفلاطونية المحدثة لدى الفارابي، بأنها تدل على تقربه من العامة الذين كانت هذه الفلسفة منتشرة بينهم، وهي أصلح فلسفة لهم. والمقصود بالعامة هنا هو المتكلمون وإخوان الصفا والشيعة... أما فلسفة الفارابي الشخصية الخاصة به فتغيب عنها الأفلاطونية المحدثة. فهو عندما يوجه فلسفته نحو الفلاسفة، يكتب فلسفة خالصة من الشوائب التي تنتمي إلى عالم الأفلاطونية المحدثة (أبرو قلوس (٤١٠-٤٨٥)، تامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨)، يوحنا الدمشقي).

ويتحدث بعد ذلك عن كتب الفارابي الشخصية، وهي الشروح المشار إليها سابقا. ففيها يعيد الفارابي تركيب فلسفة أفلاطون وأرسطو، ويركز على أهمية الشريعة - أو الناموس بلغة اليونان - بالنسبة للمجتمع. فكتاباته السياسية حسب رأي محسن مهدي هي نوع من الدساتير للحركات السياسية الثورية. وإن لم تكن كتابات شيعية، وإنما فلسفية. فالفكر الشيعي لا يهتم بالشريعة، بقدر ما يركز على النبوة والولاية. دون أن يعني هذا أن كتب الفارابي خالية من إشارات شيعية. فالكتب الشخصية كلها سياسية تبحث عن مشكل الإنسان. وهذا أمر غريب في الفلسفة بصفة عامة،

والفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، لأن الأفلاطونية المحدثة لم تكن تهتم بالسياسة، وحتى شرح الأفلاطونيين المحدثين لكتاب "الجمهورية" كان شرحا صوفيا. يقول محسن مهدي: "وكلما حاولنا الاقتراب من آراء الفارابي حول الملة، بشكل عام، وحول النبوة والوحي بشكل خاص، نجد أنفسنا أمام مجموعة متنوعة ومحيرة من مصنفاته حول هذه المواضيع. وقد أدى هذا التنوع بدوره إلى تنوع في التأويلات التي قدمها الفلاسفة المسلمون والباحثون المعاصرون. والشيء الوحيد الذي يتفق عليه هؤلاء، على ما يبدو، هو أن هذه المصنفات تتضمن مواقف مختلفة، وأحيانا غير متسقة، إضافة إلى العديد من العقائد التي لا يمكن اكتشاف سابقات لها في الفلسفة اليونانية أو الإسلامية[...]وسيكون من المضجر مناقشة الفرضيات المتنوعة التي تهدف إلى تفسير الاختلافات والتناقضات الذاتية، كإمكان نسخه لأصول يونانية مختلفة وقراءته لنصوص ولمؤلفين مختلفين، في الوقت نفسه. وكذلك مدى رغبته في البقاء مخلصا لأرسطو، أو في إظهار نفسه كمحازب لطائفة إسلامية معينة دون أخرى، أو تحوله عن الالتزام بالأفلاطونية الجديدة إلى الالتزام بالأرسطية، أو مدى رغبته في إخفاء معتقداته الحقيقية. بدلا من كل ذلك سوف أقتصر على الملاحظات الآتية:

أولا، إذا وضعنا جانبا شروحات الفارابي لمصنفات أرسطو المنطقية، ومصنفاته الصناعية حول الموسيقى، نجد أن لمصنفاته المدنية الملية وضعا شبيها بذلك الذي نجده في الحوارات الأفلاطونية، إذ لا نستطيع أن نتعرف بسهولة على آراء الفارابي نفسه. ثانيا، نجده يقول، في العديد من مصنفاته، قدرا لا بأس به من الكلام عن الملة التي لم يأت بها وحي ولا نبوة. ثالثا، مادام الفارابي لا يستخدم لفظي الوحي والنبوة كمترادفين، يصبح من المهم أيضا التساؤل عن الفرق بينهما. وأخيرا، ونظرا إلى أهمية المهمة وصعوبتها، لا يجب أن نتفاجأ عندما نرى الفارابي يقوم باستقصاءاته حول النبوة والوحي بحذر

شديد وبخطوات مدروسة، وبالتالي، يصبح من الأهمية بمكان أن لا نتعجل كثيرا في اعتبار أي من هذه الخطوات موقفه النهائي"(١).

من خلال كل ما ذكرناه من مواقف ومجالات، يتبدى لنا بجلاء وافر مدى الاضطراب الذي بلغ مبلغ التعارض في موقف الباحثين من أعمال الفارابي التي حاول البعض أن يميز فيها ويقسمها ليتلافى هذا الغموض إلى أقسام تميز بين كتب يقدم فيها الفارابي فلسفة أرسطو التي يلخصها ويشرحها من جهة أولى، وأعمال يوجز فيها آراءه الأساسية التي تشكل فلسفته الخاصة من جهة ثانية، لكنه يدخلها ويخفيها - أي الآراء - في ظل نسق أرسطي للأفكار. وأعمال يطور فيها فلسفته الخاصة التي يبنيها بعيدا عن بنية التفكير الأرسطي من جهة ثالثة وأخيرة.

(١) محسن. س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٢٠٥-٢٠٦.

(٢)
الفلسفة والدين عند الفارابي.

تقديم

لعله من نافلة القول الحديث عن الوشائج الوثقى بين الفلسفة والدين عبر التاريخ والعصور، فذلك أصبح من البديهيات التي يمكن القول معها بأنه لا وجود للفلسفة بدون دين، ولا وجود للدين بدون فلسفة. وهذا القول لا ينطبق على الإسلام وحده، بل يسري على جميع الأديان. ولعل اهتمام الفارابي بالدين من خلال أعماله الفلسفية المختلفة خير دليل على اهتمام الفلاسفة المسلمين وانشغالهم بالدين، ومعالجتهم لقضاياه المتنوعة. فالفارابي"أول فيلسوف طور فلسفة للملة تعتمد في أساسها على التراث الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي بشكل عام، وعلى الفلسفة المدنية الأفلاطونية بصورة خاصة"[١]، كما يقول محسن مهدي الذي يردف لاحقا: "إننا، مع الفارابي، ولأول مرة، أمام مقاربة فلسفية ملائمة للشريعة الإلهية ومن دون شك أمام المسألة المركزية للفلسفة الإسلامية أيضا"[٢].

(١) المرجع نفسه، ص. ١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٩٠.

لقد سبق للفارابي أن تناول الدين في كتبه المتعددة، وخاصة في كتاب الحروف، لكنه أبى إلا أن يخصص كتابا بعينه لفحص هذه المسألة، وهو كتاب الملة. "وكتاب الملة، قد يكون لاحق التأليف لكتاب الحروف، بقرينة عدم ذكره في كتاب الحروف، وذكر غيره من كتب الفارابي في المنطق"[١]. وإذا كان الدين هو موضوع كتاب الملة، فإن هذا التخصيص يقودنا إلى طرح سؤال له صلة بالإنسان، الذي هو غاية كل تفكيره: هل طرح مسألة الدين بالكيفية التي طرحها في الكتاب الذي نحن بصدده كان إيذانا بالشروع في التخلي عن جعل الإنسان محور تفكيره، أم أن الغرض من هذا الطرح هو البحث عن مجال جديد لتكريس مركزية الإنسان، عن طريق إثبات قدرته على التشريع؟.

إن هذا السؤال يبين إلى أي مدى كان وجود كتاب الملة ضمن المتن الفارابي يشكل مأزقا للفلسفة الفارابية، وسيظهر هذا أكثر إن ذكرنا بعض الأسئلة التي تتفرع عنه. فمن بين تلك الأسئلة سؤال يتعلق بكيفية النظر إلى موضوع الدين المنزل، هل نظر إليه بوصفه موضوعا فلسفيا، أم موضوعا غريبا عن الفلسفة؟ وبارتباط مع السؤال نتساءل ما هو الموضوع الخاص لكتاب الملة، هل هو الله تحديدا، أم الدين بصفة عامة؟

إن تذكيرنا بهذا الطيف الواسع من الأسئلة ليس التزاما منا بالإجابة عليها جميعا، وإنما غرضنا إثارة الانتباه إلى المركب الإشكالي الذي أثاره كتاب الفارابي حول الدين، مما يجعله أحد أبرز مؤسسي الفلسفة الدينية بامتياز. "إن كتاب التحصيل يكشف وعيا فارابيا بأن الفيلسوف العربي ينتمي إلى زمان غير الزمان الهلنستي ويتكلم لغة غير لغتهم، هي "زمان الملة" ولغة العرب وهذا ما سيجعل الفارابي يحاول أن يقبض على هذا الزمان بتلك اللغة، وهذا

(١) - احمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة، منشورات ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص. ١٠١.

يظهر في كتاب الملة وكتاب الحروف أساسا وفي بقية الكتب جزئيا...إن ما ورد في التحصيل حول الملة ينحصر في الإشارة إلى علاقتها بالفلسفة دون أن يكون تحديدا مباشرا لها، ولذلك ظل تناولها إسميا أكثر من أن يكون نظريا. أما كتاب الملة فإنه يتصدى لهذه المسألة رأسا، فيحددها في ذاتها وفي علاقتها بالدين وبالفلسفة وفي أصلها وفي مقصدها"(١). ونحن نعتقد بأن تناول الفارابي للملة في كتاب الملة، وغيره من الكتب الأخرى، دليل على الوزن الثقيل للإنسان لديه. "لذا يمكن أن نؤكد ان الفلسفة الفارابية إنسية، أي نسق يجعل الإنسان محور التفكير ويسخر الأشياء لسعادة الإنسان"(٢).

أ مفهوم الملة عند الفارابي

لقد أخطأ فلاسفة الإسلام بعدم خوضهم في قضية الدين خوضا فلسفيا عميقا، تاركين النزال مع الفقهاء الذين صالوا وجالوا في هذا المجال دون مزاحمة أو منازعة لهم(٣). ومع ذلك يمكن القول بان الفارابي الذي كتب كتاب الملة، يشكل الاستثناء الدال في قاعدة نأي الفلاسفة عن الخوض في الدين. فقد حظي الدين باهتمام الفارابي في كتبه المختلفة. إلا أن اهتمامه هنالك لم يكن منصبا على الدين بصفة عامة، أما في كتاب الملة، فقد انتقل الاهتمام بالمسألة الدينية إلى الدين بكل أبعاده: بوحيه ومعتقداته وشرائعه. "ينطلق

(١) – صالح مصباح، "مسألة الملة عند الفارابي" ضمن كتاب دراسات حول الفارابي، فعاليات ندوة قسم الفلسفة، إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين، سلسلة الفلسفة والإنسانيات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس ١٩٩٥. ص. ١٩٠.

(٢) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص. ٢٤.

(٣) علي أومليل، "المجالس والثقافة العربية: مجلس أبي سليمان السجستاني"، مجلة المناظرة، السنة الثانية العدد ٣، ذو الحجة ١٤١٠ يونيه ١٩٩٠، ص. ١٤.

الفارابي في تفسيره لمحددات حدوث "الملة" من فرضية أساسية مضمونها أنه بعد اكتمال العلوم النظرية والعملية تأتي مرحلة وضع النواميس. وهذا يحتاج إلى صناعة خاصة بذلك، وهي "صناعة وضع النواميس". والحاجة إلى وضع هذه الأخيرة هي التي أدت إلى حدوث الملة"(١). ويستهل الفارابي كتاب الملة المتناول حاليا بالدرس بتعريف الملة قائلا: "الملة هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا. والجمع ربما كان عشيرة وربما كان مدينة أو صقعا، وربما كان أمة عظيمة، وربما كانت أمما كثيرة. والرئيس الأول إن كان فاضلا وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة، فإنه إنما يلتمس بما يرسم من ذلك أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة، وتكون تلك الملة فاضلة"(٢). فالملة عقيدة وشريعة، وهي في الاصطلاح العربي الإسلامي: الدين كنظام اجتماعي، أو الدين مطبقا في المجتمع ومنظورا إليه كجامع لجماعة من الناس يشكلون هذا المجتمع. والملة لا تكون فاضلة إلا عندما يكون الرئيس فاضلا يريد لنفسه بمقدار ما يريد لجماعته الكمال الأخير أو السعادة القصوى أو غيرها من المسميات الأخرى الواردة لدى الفارابي التي هي وحدها السعادة الحقيقية أو الحقة. "إذا انتقلنا من الاجتماع إلى الرئيس الأول وغرضه، فإن توسيع التصنيف القديم للرؤساء والرئاسات يفرض نفسه أيضا. إن التصنيف الذي اعتمده الفارابي في عروضه عن العلم المدني، في مصنف إحصاء العلوم...وفي مصنف كتاب

(١) – عبد الله الطني، معجم الفلسفة الفارابية: مقاربة تكاملية، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف طه عبد الرحمان، وحدة التكوين: العلاقة بين المنطق واللغة،السنة الجامعية: ٢٠٠٢ – ٢٠٠٣، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص. ١٨٠.

(٢) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية،١٩٩١، ص. ٤٣.

الملة... على حد سواء، قد ارتكز إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون"(١).

فالملة تفترض رجلا يأتي بشريعة وعقيدة فيجتمع الناس حوله لا للاعتقاد فقط، وإنما ليقودهم إلى غرض معين. فالرئيس الأول هو الذي يؤسس المدينة الفاضلة التي يمكن أن تكون جماعة وسطى أو صغرى أو كبرى. والملة حسب النص لا تكون فاضلة إلا عندما يكون الرئيس فاضلا. ولا يكون الرئيس فاضلا إلا إذا كان نبيا فاضلا يوحى إليه بالحقائق. "فإن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه. وإنما يقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي، وذلك بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استنفادها هو عن الوحي والموحي تعالى حتى تكشفت له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني. وقد تبين في العلم النظري كيف يكون وحي الله تعالى إلى الإنسان الذي يوحى إليه وكيف تحصل في الإنسان القوة عن الوحي والموحي"(٢). ويضيف في كتاب تحصيل السعادة، "وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق"(٣).

فالرئيس الفاضل هو الذي يلتمس ويهدف بها يرسم لهم من تلك الآراء والأفعال أن ينال هو وكل من تحته من أهل الملة السعادة القصوى. فالسعادة أنواع، وحسب التقسيم الأفلاطوني فالسعادة هي سعادة النفس. والنفس ثلاثة أنواع: النفس الشهوانية، النفس الغضبية وأخيرا النفس العاقلة التي

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٤٤ / ١٤٥.

(٢) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى سبق ذكره، ص. ٤٤.

(٣) أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص.٨٩.

تسعد عندما تعرف. صحيح أن الحقائق مختلفة، ولكن صحيح أيضا أن هناك حقائق كبرى تهم الإنسان، كالمصير والكون والمآل، وعندما يدركها الإنسان يصبح سعيدا. فالسعادة هي المعرفة وهذه الأخيرة ضد الجهل. وإذا كانت معارف الإنسان واسعة فإنه لا يخاف ولا يحزن. فالمعرفة الشاملة هي مصدر السعادة القصوى، والمعرفة هنا هي معرفة الأمور الميتافيزيقية. ورئيس المدينة الفاضلة عندما يكون هدفه من جمع الناس هو هذه السعادة القصوى فإن رئاسته وملته تكون فاضلة. أما إذا كان يريد بهم فقط سعادة دنيوية، فإن هذه السعادة سعادة مؤقتة تزول بزوال أسبابها. "يشترط أبو نصر الفارابي في قيام "المدينة الفاضلة" وجوب تحقق "الرئاسة الفاضلة". ولكن الرئاسة الفاضلة ذاتها لا تكون إلا باجتماع شروط كثيرة يشرحها معنى الفيلسوف الرئيس عند أفلاطون من وجه أول، ويفسرها عمل الفيلسوف ووظيفته عند أرسطو من وجه ثان[...]وحيث إن الاجتماع البشري لا يكون فاضلا حقا إلا إذا كان على غرار نظام العالم وحسنه، والرئيس لا يكون فاضلا إلا متى كان عمله "تأسيسا" بعمل مدبر العالم واقتداء به، فإن القادر على بناء "المدينة الفاضلة" أولا، ثم على رئاستها ثانيا هو الفيلسوف. فالفلسفة، في المناخ المعرفي الأفلاطوني، تقترن بالسياسة فلا تكون إلا بها كما أن السياسة، على الوجه اللائق والأحق لا تتم إلا بحصول الفلسفة[..]فالفلسفة شرط ضروري وكاف لاقتدار "مدبر الأمة"(وهو الرئيس الفاضل)على اكتناه سر عمل "مدبر العالم"(وهو الله) وهي الشرط نفسه للاقتدار على تبين التناظر اللازم تحقيقه بين "تدبير العالم"(وهو الكون كله في تعدده واختلاف موجوداته وكثرتها)، و"تدبير الأمة"(وهي علامة الاجتماع البشري وصورته المثلى). وهكذا فإن التدبير لا يكون مجرد اقتران بين الفلسفة والسياسة وإنما هو تداخل وتفاعل بينهما وحضور قوي وحاسم ومهيمن للفلسفة في السياسة"[1].

---

(١) سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي

ولذلك يتحدث الفارابي في مقابل الرئاسة الفاضلة عن رئاسات غير فاضلة تحتوي ملة جاهلية، كالرئاسة الجاهلية، ورئاسة ضلالة (كرئاسة النصارى واليهود)، ورئاسة تمويه (أي أنه يدعي غير ما يبطن). "وإن كانت رئاسته جاهلية، فإنه إنما يلتمس بما يرسمه من ذلك أن ينال هو بهم خيرا ما من الخيرات الجاهلية إما الخير الضروري الذي هو الصحة والسلامة، وإما يسار، وإما لذة، وإما كرامة وجلالة، وإما غلبة ويفوز هو بذلك الخير ويسعد به دونهم، ويجعل من تحت رئاسته آلات يستعملهم في أن يصل بهم إلى غرضه ويستديمه، وإما أن يلتمس بذلك أن ينال ذلك الخير هم دونه، أو هو وهم جميعا وهذان هما أفضل رؤساء الجاهلية. وإن كانت رئاسته تلك رئاسة ضلالة بأن يظن هو بنفسه الفضيلة والحكمة ويظن به ويعتقد فيه ذلك من تحت رئاسته من غير أن يكون كذلك كان الذي يلتمس بذلك أن ينال هو ومن تحت رئاسته شيئا يظن به السعادة القصوى من غير أن تكون لها حقيقة. وإن كانت رئاسته رئاسة تمويه من حيث يتعمد ذلك ومن تحت رئاسته يعتقدون فيه ويظنون به الفضيلة والحكمة، ويكون ملتمسه بها يرسمه إما في الظاهر فأن ينال هو وهم السعادة القصوى، وإما في الباطن فأن ينال بهم أحد الخيرات الجاهلية"(١).

فمثلث الملة والدين والشريعة قد تتساوى أضلاعه في الدلالة عند الفارابي تارة، وقد تتفاوت تارة أخرى. يقول الفارابي في هذا الصدد: "والملة والدين يكادا يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة، فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأي الملة. وقد يمكن أن تسمى الآراء المقدرة أيضا شريعة، فيكون الشريعة والملة والدين أسماء

الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، ص. ٢٦٥ / ٢٦٦.

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، سبق ذكره، ص. ٤٣ - ٤٤

مترادفة. فإن الملة تلتئم من جزأين: من تحديد آراء وتقدير أفعال. فالضرب الأول من الآراء المحدودة في الملة ضربان: إما رأي عبر عنه باسمه الخاص به الذي جرت العادة بأن يكون دالا على ذاته، وإما رأي عبر عنه باسم مثاله المحاكي له. فالآراء المقدرة التي في الملة الفاضلة إما حق وإما مثال الحق. والحق بالجملة ما تيقن به الإنسان إما بنفسه بعلم أول وإما ببرهان. وكل ملة لم يكن الضرب الأول من الآراء التي فيها يشمل على ما يمكن أن يتيقن به الإنسان لا من ذاته ولا ببرهان ولا كان فيه مثال لشيء يمكن أن يتيقن به بأحد هذين الوجهين، فتلك ملة ضلالة"(١). وإن شئنا استعارة عبارة محسن مهدي، "فالوحي مرادف للتقدير"(٢).

وإذا كان الفارابي قد ميز بين الآراء والأفعال في تعريفه للملة، فإنه ميز في الآراء بين النظرية والإرادية."فالنظرية ما يوصف الله تعالى به، ثم ما يوصف به الروحانيون ومراتبهم في أنفسهم ومنازلهم من الله تعالى وما فعل كل واحد منهم، ثم كون العالم وما يوصف به العالم وأجزاؤه ومراتب اجزائه...وكيف نسبة كل واحد منها إلى الله تعالى وإلى الروحانيين...ثم كون الإنسان وحصول النفس فيه، والعقل ومرتبته من العالم ومنزلته من الله ومن الروحانيين، ثم أن توصف النبوة ما هي، والوحي كيف هو وكيف يكون، ثم ما يوصف به الموت والحياة الآخرة...والضرب الثاني ما يوصف به الأنبياء والملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى والحق الذين توالوا في الزمان السالف، واقتصاص ما اشتركوا فيه والذي اختص به كل واحد من أفعال الخير، وما آلت إليه أنفسهم وأنفس من انقاد لهم واقتدى بهم من المدن والأمم في الآخرة، وما يوصف به الملوك الأراذل والرؤساء الفجار

(١) المرجع نفسه، ص. ٤٦.
(٢) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٤٨.

المتسلطون من أهل الجاهلية وأئمة الضلال الذين كانوا في الزمان السالف، واقتصاص ما اشتركوا فيه وما اختص به كل واحد من أفعال الشر، وما آلت إليه أنفسهم وأنفس من انقاد لهم واقتدى بهم من المدن والأمم في الآخرة. وما يوصف به من في الزمان الحاضر من الملوك الأفاضل والأبرار وأئمة الحق، وذكر ما شاركوا فيه من تقدمهم وما اختص به هؤلاء من أفعال الخير، وما يوصف به الرؤساء الفجار وأئمة الضلال وأهل الجاهلية الذين في الزمان الحاضر، واقتصاص ما شاركوا فيه من تقدم وما اختصوا به من أفعال الشر وما تؤول عليه أنفسهم في الآخرة. وينبغي أن تكون الصفات التي توصف بها الأشياء التي تشتمل عليها آراء الملة صفات تخيل إلى المدنيين جميع ما في المدينة من الملوك والرؤساء والخدم ومراتبهم وارتباط بعضهم ببعض وانقياد بعضهم لبعض وجميع ما يرسم لهم ليكون ما يوصف لهم من تلك مثالات يقتفونها في مراتبهم وأفعالهم. فهذه هي الآراء التي في الملة"[1]. وهكذا يجمل لنا الفارابي في هذا النص آراء الملة في الأشياء النظرية، والتي تنصب من جهة أولى على أوصافه سبحانه والروحانيين وخلق العالم والإنسان والنبوة والوحي والموت وما بعدها والمصير المنتظر للأخيار والأشرار...إلخ. ومن جهة أخرى على أوصاف الأنبياء والملوك والرؤساء والأئمة وما اتصف به الأفاضل منهم من أفعال الخير، والأراذل منهم من أفعال الشر في الماضي والحاضر، والمآل الذي صارت إليه نفوسهم ونفوس المقتدين بهم من المدن والأمم.

ومثلما تحدث الفارابي عن الآراء، فقد تحدث كذلك عن الأفعال التي تعظم الله والروحانيين والملائكة والأنبياء والملوك والرؤساء والأئمة السابقين والمعاصرين، الأفاضل منهم والأراذل. "وأما الأفعال، فأولها

(١) - أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، مسبق ذكره، ص. ٤٤ / ٤٥.

الأفعال والأقاويل التي يعظم الله بها ويمجد، ثم التي يعظم بها الروحانيون والملائكة، ثم التي يعظم بها الأنبياء والملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى الذين كانوا فيما سلف، ثم التي يخسس بها الملوك الأراذل ورؤساء الفجار وأئمة الضلال ممن سلف وتقبح بهم أمورهم. ثم التي يعظم بها من في الزمان من الملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى ويخسس من في الزمان من أضدادهم. ثم من بعد هذا كله تقدير الأفعال التي بها تكون معاملات أهل المدن، إما فيما ينبغي أن يعمله الإنسان بنفسه وإما فيما ينبغي أن يعامل به غيره، وتعريف العدل في شيء ، شيء من هذه الأفعال"(١).

وإذا كان الرئيس الأول عند الفارابي كما أشرنا آنفا هو النبي، فإن هذا الرئيس قد لا يتأتى له استيفاء تقدير جميع الأفعال، واستيفاء جميع شرائطها، لأسباب طارئة قد تتعلق بالمنية، أو الانشغال بالحروب، أو عدم التقدير إلا بمقدار النوازل والحوادث المستجدة في زمكانه كل واحدة على حدة. فتبقى الكثير من الحوادث في الأزمنة والأمكنة الأخرى بدون تشريع أو تسنين، أو يشرع في تشريع الأنفع والأقوى والأهم من الأفعال لارتباط المدينة وتماسكها وانتظامها، تاركا غيرها لفراغه أو لغيره أن يستخرجها في زمانه أو بعده إن اقتفى أثره واحتذى حذوه."والرئيس الأول قد يلحقه ويعرض له أن لا يقدر الأفعال كلها ويستوفيها، فيقدر أكثرها. وقد يلحقه في بعض ما يقدره أن لا يستوفي شرائطها كلها، بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة مما سبيلها أن تقدر، فلا يقدرها لأسباب تعرض"(٢). ولذلك تصبح مسؤولية تقدير ما لم يستوف تقديره، للأسباب السابقة أو ما شابهها، أمانة في عنق الخليفة الذي يليه. "فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال، كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول. وليس هذا فقط، بل وله أيضا أن يغير كثيرا

(١) – المرجع نفسه، ص. ٤٦.
(٢) – المرجع نفسه، ص. ٤٨.

مما شرعه الأول، فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه، لا لأن الأول أخطأ، لكن الأول قدره بما هو الأصلح في زمانه، وقدر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأول، ويكون ذلك مما لو شاهده الأول لغيره أيضا. وكذلك إذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع أحواله، والثالث رابع، فإن للتالي أن يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدرا وله أن يغير ما قدره من قبله، لأن الذي قبله لو بقي لغير أيضا ذلك الذي غيره الذي بعده"(١). ونلاحظ في هذا النص أن خليفة الرئيس الأول هو الذي تناط بكاهله مهمة استئناف واستكمال ما بدأه الرئيس الأول، وتقدير ما لم يقدره الأول. بل إن الفارابي حريص على الإبقاء على "الأصلح" في ذلك التقدير، ويذهب بعيدا في إعطاء صلاحية التشريع للخليفة، وحقه في أن يبدل شرائع الأول ويغير منها حسب الأصلح لزمانه والأكثر مناسبة لمكانه. فإذا كان الرئيس الأول قد شرع حسب الأصلح لزمانه، فإن الخليفة أيضا له حق التشريع طبقا لنفس القاعدة حسب الأصلح لزمانه. وهذا لا يعني تخطئة الرئيس الأول، بل تبدل الأحوال التي تستلزم تبدل الشرائع بحيث أن الله سبحانه لو أنسأ في عمر الأول لغير من شرائعه وشرع ما شرعه خليفته أو ما يقوم مقامها وينوب منابها. وما قلناه هنا عن حق الخليفة الأول في التشريع والتعديل والتبديل ينطبق بالتمام والكمال على الخليفة الثاني والثالث والرابع...إلخ. وهنا نصل إلى الحديث عن الفقيه والمتكلم. ذلك "أنه بعد وفاة النبي المشرع فإن علمي الفقه والكلام يهدفان إلى أن يستمر الاجتهاد لاستنتاج رؤى جديدة، ومناصرة القديمة"(٢).

(١) – المرجع نفسه، ص. ٤٩ / ٥٠.
(٢) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٢٥.

ب - تصور الفارابي لصناعتي الفقه والكلام الحادثتين في الملة

بعد أفول زمن الأئمة الأبرار يلوح في الأفق زمن الفقهاء ونشوء صناعة الفقه حسب نص الفارابي الذي يقول فيه: "وأما إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة، ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال احتيج في كل ما يعمل في المدن التي تحت رئاسة من تقدم إلى أن يحتذي في التقدير حذو من تقدم ولا يخالف، بل يبقي كل ما قدره المتقدم على حاله، وينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير مما لم يصرح به من تقدم فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرح الأول بتقديرها، فيضطر حينئذ إلى صناعة الفقه، وهي التي يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شيء شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح فيها بالتقدير وتصحيح ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملة بأسرها التي شرعها في الأمة التي لهم شرعت، وليس يمكن هذا التصحيح أو يكون صحيح الاعتقاد لآراء تلك الملة فاضلا بالفضائل التي هي في تلك الملة فضائل. فمن كان هكذا فهو فقيه"[١]. وهذا يعني أن الرئاسة إذا تناوب عليها خليفة لا يشبه المتقدم في جميع الأحوال، فهو مطالب بعدم التغيير أو التبديل، واحتذاء حذو من تقدم والمحافظة على كل ما قدره سلفه دون المساس به، والتشريع في ما لم يشرع فيه واضع الملة بالاستنباط من شرائعه فقط، وهذه هي صناعة الفقه. "ولكن هنا يجب الحذر، إذ أن الفارابي، وإن كان يعرف الفقه تعريفا إسلاميا، فإنه يريد أن يجعله على نحو ما كليا. فالفقيه هنا ليس الفقيه بالمعنى الديني العقدي فقط بل هو أساسا المشرع الذي يقترب من المشرع الأفلاطوني في كتاب "النواميس" الذي لخصه الفارابي - أي قرأه - بل أكثر من ذلك ينسحب على الفقه ما قلنا عن الملة، فلما كان الفقه مشتملا

---

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، سبق ذكره، ص. ٥٠.

على الجزئيات دون الكليات - سواء في الأشياء النظرية أو في الأشياء الإرادية - فإنه تحت "الفلسفة" وبالتحديد تحت "العلم المدني""[١]. و"نسجل أن ما ورد في كتاب الإحصاء، بصدد الفقه، هو عينه ما ورد في كتاب الملة"[٢]. ويتحدث الفارابي عن الفقه أيضا في كتاب إحصاء العلوم، بقوله: "وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة التي شرعها في الأمة التي لها شرع. وكل ملة ففيها آراء وأفعال: فالآراء مثل التي تشرع في الله وفي ما يوصف به، وفي العالم أو غير ذلك. والأفعال مثل الأفعال التي يعظم بها الله، والأفعال التي بها تكون المعاملات في المدن. فلذلك يكون علم الفقه جزءين: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال"[٣]. ويسجل محسن مهدي في ما يتعلق بالفقه أن الفارابي "لا يناقش... في الفصل الخامس من إحصاء العلوم موضوع الخليفة الحقيقي لمؤسس الملة، وهو الخليفة الذي يستطيع تغيير الشريعة. لذلك لا يشير المصنف المذكور على البديل في حال غياب الفقه"[٤].

أما إذا شئنا الحديث عن علم الكلام، فما علينا إلا أن نطول أنفاسنا مع الفارابي، الذي ذهب في تصوره لعلم الكلام مذاهب شتى، فهو يعرف علم

(١) - صالح مصباح، "مسألة الملة عند الفارابي" ضمن كتاب دراسات حول الفارابي، سبق ذكره، ص ١٩٢.

(٢) - احمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة، سبق ذكره، ص. ١٠١.

(٣) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص. ٨٥ / ٨٦.

(٤) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٦٤.

الكلام في إحصاء العلوم بقوله: "وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذا ينقسم جزءين أيضا: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال"(١). وبذلك يميز الفارابي بين صناعتي الكلام والفقه، "لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة بجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط عنها أشياء أخر. فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم، فيكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه"(٢). وينقل الفارابي عن المتكلمين تعجيزهم للعقل أمام الملل التي هي أعلى مرتبة منه، فالملل تأتي بما لا قبل لمكنة العقل به والذي هو في أمس الحاجة إلى الوحي. فالعقل الإنساني اضعف أمام الوحي الإلهي "وأما الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر الملل فإن قوما من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها أن يمتحن بالآراء والروية والعقول الإنسية لأنها أرفع رتبة منها، إذ كانت مأخوذة عن وحي إلهي، لأن فيها أسرارا إلهية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغها. وأيضا فإن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي بما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه، وإلا فلا معنى للوحي ولا فائدة إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعمله وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله. ولو كان كذلك لوكل الناس إلى عقولهم، ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحي. لكن لم يفعل بهم ذلك فلذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه، ثم ليس هذا فقط بل وما تستنكره عقولنا أيضا، فإنه ليس كل ما كان أشد استنكارا عندنا كان أبلغ

(١) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، سبق ذكره، ص. ٨٦.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٨٦.

في أن يكون أكثر فوائد، وذلك أن التي يأتي بها الملك مما تستنكره العقول وتستبشعه الأوهام ليست هي بالحقيقة منكرة ولا محالة، بل هي صحيحة في العقول الإلهية، فإن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي والحديث والغمر عند الإنسان الكامل. وكما أن كثيرا من الصبيان والأغمار يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة مما ليست في الحقيقة منكرة ولا غير ممكنة ويقع لهؤلاء أنها غير ممكنة، فكذلك منزلة من هو في نهاية كمال العقل الإنسي عند العقول الإلهية. وكما أن الإنسان من قبل أن يتأدب ويتحنك يستنكر أشياء كثيرة ويستبشعها ويخيل إليه أنها محالة، فإذا تأدب بالعلوم واحتنك بالتجارب زالت عنه تلك الظنون فيها، وانقلبت الأشياء التي كانت عنده فصارت هي الواجبة وصار عنده ما كان يتعجب منه قديما في حد ما يتعجب من ضده، كذلك الإنسان الكامل الإنسانية لا يمتنع من أن يكون يستنكر أشياء ويخيل إليه أنها غير ممكنة من غير أن تكون في الحقيقة كذلك"[1]. وتبعا لذلك، يصبح من الاستحالة بمكان على العقول البشرية أن تصحح الوحي الإلهي الذي جاء على لسان الرسول الصادق المدعوم بالمعجزات والبراهين الدامغة المخرسة للألسنة. "فلهذه الأشياء رأى هؤلاء أن يحيل تصحيح الملل فإن الذي آتانا بالوحي من عند الله جل ذكره صادق ولتا يجوز أن يكون قد كذب. ويصح أنه كذلك من أحد وجهين: إما بالمعجزات التي يفعلها أو تظهر على يده وغما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولي الأقاويل على صدق هذا، ومكانه من الله جل وعز، أو بهما جميعا. فإذا صححنا صدقه بهذه الوجوه وأنه لا يجوز أن يكون قد كذب، فليس ينبغي أن يتفق بعد ذلك في الأشياء التي هو لها مجال للعقول، ولا تأمل، ولا روية، ولا نظر. بهذه وما أشبهها رأي هؤلاء أن ينصروا

(١) المرجع نفسه، ص. ٨٨ / ٨٩.

الملل"[١]. ولا يقتصر الفارابي على ذكر الطرق السابقة فقط في نصرة الملل، بل يتحدث عن فئة أخرى ارتأت نصرة الملة بالمحسوسات والمشهورات والمعقولات التي تشهد لها، وإن لم تشهد لها فيجب تأويلها، وإن لم يمكن تأويلها، فبتزييفها. "وقوم منهم آخرون يرون أن ينصروا أولا جميع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التي بها عبر عنها، ثم يتبع المحسوسات والمشهورات والمعقولات: فما وجدوا منها أو من اللوازم عنها وإن بعد، شاهدا لشيء مما في الملة نصروا به ذلك الشيء، وما وجدوا منها مناقضا لشيء مما في الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ولو تأويلا بعيدا تأولوه عليه، وإن لم يمكنهم ذلك وأمكن أن يزيف ذلك المناقض وان يحملوه على وجه يوافق ما في الملة فعلوه، فإن يضاد المشهورات والمحسوسات في الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئا، والمشهورات واللوازم عنها توجب ضد ذلك، نظروا إلى أقواهما شهادة لما في الملة فأخذوه وطرحوا الآخر وزيفوه. فإن لم يمكن أن تحمل لفظة الملة على ما يوافق أحد هذه، ولا أن يحمل شيء من هذه على ما يوافق الملة، ولم يمكن أن يطرح ولا أن يزيف شيء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التي تضاد شيئا منها رأوا حينئذ أن ينصروا ذلك الشيء بأن يقال إنه حق لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط. ويقال هؤلاء في هذا الجزء من الملة بما قاله أولئك الأولون في جميعها. فبهذا الوجه رأى هؤلاء أن ينصروا الملل"[٢]. وينتقل الفارابي إلى فئة تنصر ملتها وتدرء عن نفسها تقبيحها بالإشارة إلى إبراز مثالب خصومها. "وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء يعني التي يخيل فيها أنها شنيعة، بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنيعة التي فيها. فإذا أراد

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ٨٩ / ٩٠.

الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء تلقاه هؤلاء بها في ملة أولئك من أشياء الشنيعة فدفعوه بذلك عن ملتهم"[١]. وطائفة تنصر ملتها بالترهيب والتخجيل. "وآخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية في أن تصح بها تلك الأشياء صحة تامة حتى يكون سكوت خصمهم لصحتها عندهم لا لعجزه عن مقاومتهم فيها بالقول، اضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التي تلجئه إلى أن يسكت عن مقولاتهم إما خجلا وحصرا أو خوفا من مكروه يناله"[٢]. أما الطائفة الأخرى والأخيرة التي يعددها الفارابي، فهي التي لا تجد غضاضة في نصرة ملتها بالكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ضد الآخر الذي ينزل منزلة العدو الذي تجوز محاربته بكل السبل والوسائل. "وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها، بأن يدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق. ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة، لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين: إما عدو والكذب والمغالطة جائز أن يستعمل في دفعه وفي غلبته كما يكون ذلك في الجهاد والحرب. وإما ليس بعدو ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه. وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان"[٣]. وبذلك يكون الفارابي قد أوفى جميع وجوه النصرة الأصلية منها والفرعية للملة حقها من الإبانة. "ونسجل في أوجه النصرة هذه، عمومها لسائر الملل، والعمل بها من قبل المتكلمين في سائر الملل، وليس فقط من قبل المتكلمين في ملة الإسلام دون غيرها من الملل. كما نسجل في أوجه النصرة هذه استخدامها

(١) المرجع نفسه، ص. ٩٠ / ٩١.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٩١.
(٣) المرجع نفسه، ص، ص. ٩١ / ٩٢.

لدفع المخالف في الملة وليس المخالف في النحلة. فالنصرة في الكلام، وأوجه النصرة في الكلام، هي إذن للكلام بإطلاق دون قيد ملة ملة، هي للكلام بما هو علم ينشا في كل ملة لينصرها، ويصحح آراءها وأفعالها في وجه ما يخالفها"[(١)]. ولعل ترتيب الفارابي للكلام جنبا على جنب مع العلم المدني له أكثر من دلالة في هذا الصدد، وليس مجرد صدفة[(٢)]. " حتى الفارابي قد يكون غادر مسقط رأسه إلى تركستان متأثرا ببعض الأفكار الرئيسية للنظرية الراوندية التي يعكسها في فصل الكلام في إحصاء العلوم"[(٣)]

وقد أشار الفارابي إلى حدوث صناعة الفقه وصناعة الكلام في كتاب الحروف بالقول عن الصناعة الأولى:"فإذا حدث بعد ذلك قوم يتأملون

(١) احمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة، سبق ذكره، ص. ٩٢ / ٩٣. ويضيف: "ويسير في اتجاه تخريج الكلام في حديث الفارابي مخرج القول الحادث في كل ملة، وليس القول الإسلامي الذي تعارفنا عليه وحسب، أمران آخران: أحدهما، اقتطاع الاستنباط للآراء النظرية من عمل المتكلم وإلحاقه بعمل الفقيه. وثانيهما، اقتطاع الانتصار للأفعال، بمعنى تصحيحها، عن عمل الفقيه وإلحاقه بعمل المتكلم، حيث الكلام جزء في الآراء وجزء في الأفعال. والأمران، كانا مثار استغراب في كتابات بعض من عرض لتعريف الفارابي في الإحصاء"، المرجع نفسه، ص. ٩٤ / ٩٥.

(٢) ذلك ما ينبه عليه أحمد العلمي حمدان بقوله : "فالفارابي رتب الكلام، في إحصاء العلوم مع العلم المدني.... والبحث في السعادات هي للعلم المدني. والعلم المدني يبحث، من بين ما يبحث فيه، عن الأفعال التي يتأتى بها تمكين وحفظ السير والأخلاق والملكات التي إذا استعملت في المدن عمرت مساكنها، ونال أهلها الخيرات في هذه الدنيا والسعادة القصوى في الحياة الأخرى. والكلام لا يخفي قرابته لهذا المسعى، فغايته البعيدة عمارة المدينة وانتظام أمر المعاش على وجه لا يؤدي على الفساد، والنجاة من العذاب المرتب على سوء الاعتقاد"، المرجع نفسه، ص. ٩٦.

(3) - Josef Van Ess, une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme, Librairie Orientaliste Paul Geuthner S ; A., Paris, 1984, P.9.

ما تشتمل عليه الملة، وكان فيهم من يأخذ ما صرح به في الملة واضعها من الأشياء العملية الجزئية مسلمة ويلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح به محتذيا بها يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به، حدثت من ذلك صناعة الفقه"[١]. أما صناعة الكلام، فقد تحدث عن حدوثها قائلا: "فإن رام مع ذلك قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعملية الكلية ما لم يصرح به واضع الملة أو غير ما صرح به منها، محتذين فيها حذوه فيما صرح به، حدثت من ذلك صناعة ما أخرى، وتلك صناعة الكلام. وإن اتفق أن يكون هناك قوم يرومون إبطال ما في هذه الملة، احتاج أهل الكلام إلى قوة ينصرون بها تلك الملة ويناقضون الذين يخالفونها ويناقضون الأغاليط التي التمس بها إبطال ما صرح به في الملة، فتكتمل بذلك صناعة الكلام...وبين أنه ليس يمكن ذلك إلا بالطرق المشتركة وهي الطرق الخطبية"[٢]. وبذلك يؤكد الفارابي على قوتي الاستنباط والنصرة في صناعة الكلام. فهو "يرهن صناعة الكلام في كتاب الحروف بحصول قوتين: أولاهما، هي الاستنباط، وهي العلة الفاعلة. وثانيهما، النصرة، وهي الكمال. وتقوم القوة الأولى في تأمل ما صرحت به الملة من أمور نظرية وعملية كلية، واستنباط ما لم تصرح به أو غير ما صرحت به...فصناعة الكلام تحدث، أول ما تحدث، بحصول قوة الاستنباط لما لم يصرح به أو لغير ما صرح به واضع الملة من الأمور النظرية والعملية، وهو الحصول الذي يقوم علة كافية لحدوث الكلام، على اعتبار أن الفارابي يبدأ به، ويقول بقيام الكلام بمجرد وجوده. والقوة الثانية، وهي النصرة، فإنها تأتي لتنضاف للقوة الأولى...ونعني بالنصرة مناقضة الأغاليط

---

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٠، ص. ١٥٢ / ١٥٣.

(٢) - المرجع نفسه، ص. ١٥٣.

التي يلتمس بها المخالف إبطال ما صرحت به الملة"[١]. ويأبى أحمد العلمي حمدان إلا أن تتلاحق أنفاسه مع أنفاس الفارابي التي يبدو أنها لا تسير على وتيرة واحدة في كتبه أثناء حديثه عن الكلام. فيتساءل الأستاذ مستدركا: "لكن، والاستنباط قام من الكلام في الحروف مقام الذاتي المقوم وانزاحت النصرة عن المركز، والآراء النظرية عادت للكلام في الحروف بعد أن كانت للفقه في الإحصاء، فيما نميز الكلام عن الفقه فيما يستنبطانه معا من أمور عملية؟"[٢]. والجواب الذي يقدمه أحمد العلمي حمدان لهذا التأرجح الذي يطبع مواقف الفارابي من الفقه والكلام الذي يذهب في تصوره له في كتاب الحروف مذهبا مخالفا لكتاب الإحصاء، يورده قائلا: "فالفقه يتسلم الأمور العملية الجزئية التي صرح بها واضع الملة، ويحتذي حذوها لاستنباط أمور أخرى لم يتفق أن صرح بها واضع الملة، والكلام يتسلم الأمور العملية الكلية، بالإضافة إلى الأمور النظرية التي صرح بها واضع الملة، ويحتذي حذوها لاستنباط ما لم يصرح به أو غير ما صرح به منها واضع الملة. فهل ما يستنبطانه معا هو أشياء عملية جزئية؟ أم أن ما يستنبطه الكلام من أشياء عملية هو مثيل الأشياء العملية الملية التي يستنبط منها، أي أن مثلها في الكلية؟ فإذا كان ما يستنبطانه معا هو أشياء عملية جزئية، بالإضافة لما يستنبطه الكلام من أشياء نظرية،فيما تتميز أشياء الكلام العملية عن أشياء الفقه، إذ كانت كلها جزئية؟ بالموضوع؟ أم بالغرض؟ أم بشيء آخر غيرهما؟ هي أسئلة نستدعيها، لقرابات الفقه بالكلام، ولتساوق الحديث عن الفقه والكلام في متن الفارابي، ولحد الفارابي الواحد منهما كنقيض للآخر في جميع المناسبات. ولا نملك سوى أن نرجح، اعتبارا لمسائل الكلام، أن أشياء الكلام العملية هي أشياء كلية من قبيل أشياء

---

(١) – احمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة، سبق ذكره، ص. ٩٧ / ٩٨.

(٢) – المرجع نفسه، ص.٩٨.

الفلسفة العملية، إلا أنها في الكلام أخذت مقيدة بشرائط على غرار أخذ الملة لأشيائها العملية التي كلياتها في الفلسفة العملية مقيدة بشرائط. ولا نظفر، في الحديث عن الاستنباط من قوتي الكلام بأكثر مما أثبتنا. لكن الفارابي، على عكس ذلك، يعود بين الفينة والأخرى للحديث عن النصرة، وبما تكون، ولم تكون بما كانت به، وليس بغيره. وهو، في جميع ذلك، يؤسس حديثه على مذهبه في الملة والعلم المدني. فبعد أن يعرض للنصرة، ويحكم باكتمال الكلام بحصولها، يذهب إلى أنها لا يمكن أن تتم إلا بالطرق المشتركة، ويعلل ذلك بأن الملة تعلم الجمهور، وتصحح أشياءها النظرية والعملية، التي تعلمها الجمهور بالإقناع، فكأن المتكلم لا يشعر بغير الأقاويل الإقناعية، ولا يسعى لتصحيح أشياء الملة بغير الأقاويل الإقناعية، ولا سيما إذا كانت أشياء الملة التي يسعى لتصحيحها هي مثالات للحق وهي إحدى حالات وجود أشياء الملة وليست الحق ذاته، لأن مثالات الحق لا تعطى فيها البراهين، وليس من شأن الجدل أن ينظر فيها. ويقصد الفارابي بالطرق المشتركة، الأقاويل التي تكون مقدماتها مشهورة في بادئ الرأي دون أن تكون كذلك في الواقع. وبعبارة مجملة، الطرق الخطبية، كانت صناعية أو غير صناعية. إلا أن الفارابي يستثني، ويجعل بالإمكان أن يتعقب المتكلم بادئ الرأي، ويبلغ في التصحيح مرتبة أعلى، فيكون نقضه جدليا، وذلك غاية جهده"[1]. فالفارابي يتحدث عن غناء الخطابة والجدل في نصرة الملة الفاضلة في كتاب الملة لدرء مغالطات المضللين والمعاندين. "وإذا كان الجدل يعطي الظن القوي فيما تعطي فيه البراهين اليقين أو في كثير منها، وكانت الخطابة تقنع في كثير مما ليس شأنه أن يبرهن ولا أيضا مما ينظر فيه الجدل، وكانت الملة الفاضلة ليست إنما هي للفلاسفة أو لمن منزلته أن يفهم ما يخاطب به على طريق الفلسفة فقط، بل أكثر من يعلم آراء الملة ويلقنها ويؤخذ بأفعالها ليست تلك منزلته وذلك إما

(١) - المرجع نفسه، ص.٩٨ / ٩٩ / ١٠٠.

بالطبع وإما لأنه مشغول عنه وكانوا أولئك ليس ممن لا يفهم المشهورات أو المقنعات، صار الجدل والخطابة لذلك السبب عظيمي الغناء في أن تصحح بهما آراء الملة عند المدنيين وتنصر بهما ويدافع عنها وتمكن في نفوسهم وفي أن تنصر بهما تلك الآراء إذا ورد من يروم مغالطة أهلها بالقول وتضليلهم ومعاندتها"(١). ومن الجلي أن المرام بالخطابة والجدل هو علم الكلام، ذلك "العلم الملي الأكثر انفتاحا على نداء العقل"(٢). فعلم الكلام هو علم الحجاج والتحاجج في الحضارة العربية الإسلامية."ولا بد من قول كلمة عن وضع علم الكلام في كتاب الملة. يبدو أن الفارابي يزيح المتكلمين عن قصد، فهو يقدر إيجابيا الفقه ولكنه يكتفي بإشارة عابرة لعلم الكلام دون أن يسميه،... فإذا كان الفقه تابعا للعلم المدني، فإن علم الكلام تابع للفقه، فكأنما هو بمثابة "السيمولاكر" الأفلاطوني بالإضافة إلى الفكرة"(٣). فالفارابي الذي طالما ركب جناح الاستعلاء البرهاني على الجدل والخطابة كما سيفعل غيره من الفلاسفة وفي طليعتهم ابن رشد عاد ليعترف في النص السابق بجوانب إيجابية لهاتين الصناعتين العظيمتين في الحجاج. و"الخطابة هي القدرة على المخاطبة بالأقاويل التي بها تكون جودة الإقناع في شيء شيء من الأمور الممكنة التي شانها أن تؤثر أو تجتنب. غير أن الفاضل من أصحاب هذه القوة يستعملها في الخيرات، ويستعملها الدهاة في الشرور"(٤).

وقد لاحظ أحمد العلمي حمدان أن الفارابي تختلف تصوراته لعلم الكلام

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، سبق ذكره، ص. ٤٧ / ٤٨.
(٢) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٧٠.
(٣) - صالح مصباح، "مسألة الملة عند الفارابي" ضمن كتاب دراسات حول الفارابي، سبق ذكره، ١٩٤.
(٤) أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت لبنان، طبعة ثانية، ١٩٩٣، ص. ٦٢ / ٦٣.

باعتباره من العلوم الناشئة في كل ملة - بين هذا الكتاب وذاك، وهي الاختلافات التي يوردها في أحدى كتبه التي نقتطف منها هذا النص الطويل والدقيق الذي نورده بمبناه ومعناه. "وقد عرضنا جلها من كتابي الإحصاء والحروف، وبعضها من كتاب الملة، فبدت فيها جوانب تقلق، رفعنا بعضها، وبقي بعضها يثير القلق. فحين نلحظ أن ذاتي الكلام، من حيث السبق في كتاب الحروف وهو استنباط الآراء النظرية، هو ذاتي الفقه في الإحصاء، بنفس رتبة تقدير الأفعال الجزئية فيه، يصعب الرفع ويدوم القلق. ذلك أن ما للكلام في الحروف، هو ما للفقه في الإحصاء، مع زيادة ونقصان. فهل أعاد الفارابي نظره في طبيعة الفقه والكلام، وتحول من تصور في أحد الكتابين إلى تصور في الكتاب الثاني...فموقف الفارابي الأول من الكلام قد يكون هو ما في الحروف، ويكون المعلم الثاني اعتبر الكلام، أول ما نظر، علم استنباط الآراء النظرية والعملية الكلية التي لم يصرح بها واضع الملة، ونصرة الآراء والأفعال التي صرح بها. ثم تحول عن هذا الموقف إلى الاقتصار بالكلام على نصرة الآراء والأفعال التي يصرح بها واضع الملة، وجعل الاستنباط لكل ما لم تصرح به الملة في النظر والعمل من شأن الفقه. لكن القرينة تبقى قرينة، واعتمادها دليلا يفيد الاحتمال، لأن الفارابي لا يشير في كتبه اللاحقة إلى كتبه السابقة. وحين نلحظ تكرار موقف الإحصاء في كتاب الملة، واختلاف الحروف عن الكتابين، فيما حدا به الفقه والكلام، وترجيح محسن مهدي أن يكون الحروف في نشرته ليس تاما، وأن يكون أصله أكثر تفصيلا، نشكك اعتمادا على ما ورد في كتابين في صحة عبارة ما ورد في كتاب واحد، ونحتمل عدم تمام قول الفارابي في التمييز بين الفقه والكلام في نشرة الحروف، ونميل لتخريجات تبغي الانسجام، ونتصور تطورا في الموقف لا ينتهي لضد ما بدأ به. ولا يحول دون هذا الاحتمال أن نفهم الفقه والكلام بما تعودنا، لأن الفارابي يصوغ تعاريف إحصائية ويبني تصورات نظرية تعلو على الخاص.

ومن ثم نشأ في ذهننا فرض سقوط أو إسقاط كلمتي (النظرية و) من بين كلمتي (الأشياء) و(العملية) في حد الحروف للفقه، ليفيد فقه ملتنا خاصة، فيكون الحد الأصل: "تأمل ما صرحت به الملة من الأشياء النظرية والعملية الجزئية لاستنباط ما لم تصرح به منها"، وليس تأمل ما صرحت به الملة من الأشياء العملية الجزئية وحسب. وقد ساعد على نشوء هذا الفرض، عبارة الفارابي الملتبسة في حد الكلام، والتي تجعل بالإمكان لاختزالها فهم الأمور النظرية والعملية بالمستنبط بفتح الباء وبما صرحت به الملة معا، وفهم "الكلية" عائدة على "النظرية" مثلما هي على "العملية"، وليس على "العملية" بمفردها. فيكون الفقه، بهذا الفرض، على غرار شأنه في الإحصاء والملة، جزءين: أحدهما في الآراء والآخر في الأفعال، مقيد كلاهما على خلاف ما في الإحصاء والملة بالجزئية، ويكون الكلام استنباط للآراء النظرية والعملية الكلية، مضاف إليه نصرة ما صرحت به الملة. وقلق آخر نعتقد أنه يقبل الرفع، ولا يستعصي لدرجة سالفه. فكل الملل في نظر الفارابي مسبوقة بالفلسفة وخادمة لها تحاكي أشياءها كانت حقا أو باطلا. وجل ما في الملل الفاضلة مثالات حق ويأخذها المليون مأخذ الحق، لا مثاله. فكيف يستقيم هذا، ومذهب الفارابي في كتاب الحروف والملة أن النصرة تكون "بمناقضة الأغاليط" التي يلتمس بها المخالف إبطال ما صرحت به الملة. فإذا كان جل ما فيها تخييلات لأشياء الفلسفة، وجل الفلسفات التي تخيل الملل أشياءها فلسفات مظنونة وليست يقينية فاليقينية حصلت بعد مراجعة وتحر واجتهاد واختبار وفحص فلا شك أن جل ما يلتمس به المخالف إبطال أشياء الملة، لا يمكن أن ينعت بالأغاليط، وإلا تكون أشياء الملة في نظر الفارابي هي الحق، وتكون مناقضة هذه الأشياء في الحقيقة أغاليط، وهو عكس ما نعرفه من مذهب الفارابي في الحديث عن أشياء الملة... فكيف نرفع هذا القلق ليعود الانسجام لقول الفارابي عن الكلام؟ إن ذلك يتم بتخصيص قول الفارابي، وفهمه في سياقه. فحديثه عن أغاليط

المخالف للملة في كتاب الحروف، وحديثه عن مغالطة المخالف لأهل الملة وتضليلهم في كتاب الملة، يأتي عقب الحديث عن الملة الفاضلة التي التمس بها تعليم الجمهور ما صحح بالبراهين من الأمور النظرية، وما استنبط بالتعقل من الأمور العملية. فبعد أن يعرض في كتاب الحروف لحدوث الصنائع القياسية وتمامها بالطرق البرهانية بعد ابتدائها بالطرق الخطبية، يتحدث عن الحاجة إلى وضع النواميس...وبعد أن يعرف الملة في كتاب الملة، ويعرض للآراء التي تكون في الملة الفاضلة، وأنها "إما حق وإما مثال الحق"، ويحكم بإعطاء الفلسفة الحق براهين أشياء الملة الفاضلة، يتحدث عن غناء الخطابة والجدل في نصرتها...فالأغاليط والمغالطة والتضليل إذن، هي التي يوردها المخالف لإبطال أشياء الملة الفاضلة، دون غيرها من الملل الضالة"(١).

وختاما نقول بأن محسن مهدي لم يجانب الصواب في إشارته النبيهة إلى إقرار الفارابي بتعدد الملل والمذاهب الفقهية والكلامية. "ويبدو أن الفارابي، في الظاهر على الأقل، يسلم بكثرة المشرعين والملل ومذاهب الفقه وعلم الكلام. فضلا عن ذلك، فإنه يمتنع عن مدح أو إدانة أي منهم مستعينا بمقياس الخير أو الشر، الفضيلة أو الرذيلة. ولقد تم تعريف الملة بطريقة حيادية تماما، وكذلك علوم الملة"(٢).

ت ـ مفهوم الفلسفة عند الفارابي.

لقد كان العصر الذي عاش فيه الفارابي يفرض على الفيلسوف أن ينظر في البعد الديني للإنسان وشؤونه العملية. فالفارابي "لا يكتفي بأن يحدد وضع الملة من جهة علاقاتها، ومن جهة محتواها، ومن جهة أصلها، ومن جهة

(١) – أحمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة، سبق ذكره، ص. ١٠١ / ١٠٢ / ١٠٣ / ١٠٤ / ١٠٥ / ١٠٦.

(٢) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٣٢.

مقصدها، بل يتعدى ذلك إلى نقدها، وذلك عن طريق توزيع مضامينها، وعن طريق التركيز على "تاريخيتها" وأخيرا بالإلحاح على توازيها مع الفلسفة وإن كان يتجه ضمنا إلى تعويضها بالفلسفة"(١). ولذلك يرى العديد من الباحثين المعاصرين بأن العمل الذي قام به الفارابي يمكن اعتباره بمثابة تحول أساسي في التاريخ الفلسفي الإنساني، لأن الفارابي استطاع أن يحيي الفلسفة في محيط جديد كل الجدة بالقياس إلى المحيط اليوناني."جاذبية الفلسفة في تلك المرحلة قد توازي جاذبية العلم في الوقت الحاضر"(٢) . ولذلك يعتقد محسن مهدي بأنه لم تكن هناك فلسفة، لا عند اليهـود ولا عند المسلمين قبل الفارابي، بل كانت هناك فلسفة صوفية، أو صراع بين الفلسفة والدين. وحتى عندما تبناها الآباء المسيحيون فإنهم تبنوها كعلم كلام لا كفلسفة، بينما تنظر الفلسفة إلى الأمور الجديدة نظرة جديدة. "كان الفارابي أول فيلسوف سعى لمواجهة الفلسفة المدنية الكلاسيكية، ولربطها بالإسلام، والتوفيق بينهما إلى أقصى حد ممكن. والإسلام هو الملة التي ظهرت من خلال نبي مشرع (محمد) على شكل شريعة إلهية نظمت أتباعها في اجتماع مدني، وزودتهم بمعتقداتهم، وكذلك بمبادئ سلوكهم وقواعده. وخلافا لشيشرون (Cicero) كان على الفارابي أن يواجه مشكلة إدخال الفلسفة المدنية الكلاسيكية في جو ثقافي مختلف جذريا، وأن يحل هذه المشكلة أيضا. وخلافا لأوغسطينوس، لم يكن يحيا في دائرة حرة نسبيا في هذه الحياة الدنيوية، حيث يمكن تطبيق الفلسفة المدنية الكلاسيكية من دون مواجهة تحد. ولكن كان عليه أن يواجه مشكلة الإدعاءات المتضاربة للفلسفة المدنية والملة اللتين تغطيان الحياة البشرية

---

(١) - صالح مصباح، "مسألة الملة عند الفارابي" ضمن كتاب دراسات حول الفارابي، سبق ذكره، ١٩٤.

(2) -Watt (W. Montgomery), Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, Edinburgh at The University Press, 1963, P. 53.

بكاملها، وأن يجد حلا لها"[١].

ولذلك ابتدأت الفلسفة العربية الإسلامية مع الفارابي الذي رأى بأن الواقع البشري يتجدد، ويجب على الفلسفة أن تتكيف مع هذا الواقع الجديد على أساس أن تجعل من الإنسان موضوعها المركزي. بيد أن هذا الإنسان هو إنسان ديني تملأ الشريعة في القرون الوسطى لا الجانب الروحي منه وهو أساسي بل حياته بالنسبة للفارابي الذي أدخل الفلسفة إلى اليهود والمسيحيين حسـب رأي محسن مهدي. "ما يقدمه الفارابي ليس نمطية نظرية للعلاقات الممكنة بين الملة والفلسفة، بل هو تفكير في وضع الفلسفة في حيز عملي نظري تسيطر عليه الملة. وبذلك يبدو أن كتابة تاريخ الفلسفة وعلاقته بالملة كما تظهر في كتاب الحروف ليس عملا فينومنولوجيا يريد تتبع "تاريخ الروح" أو "تجربة الفكر" أو "روح الأمة" بقدر ما هو تشريع لوجود النظر الفلسفي في مجال ملي هو مجال الفكر الوسيط عموما والفكر العربي الوسيط تخصيصا"[٢].

---

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٧٥. ويردف قائلا: "وتكمن أهمية موقع الفارابي في تاريخ الفلسفة المدنية في إحيائه للتعليم الكلاسيكي، وفي جعله معقولا ضمن السياق الجديد الذي جاءت به ملل الوحي، ويمكن القول إن أفضل مصنفاته المعروفة هي مصنفات مدنية تركز على الأنظمة المدنية وتحصيل السعادة من خلال الحياة المدنية، إذ تعرض هذه المصنفات مشكلة التوافق بين الفلسفة والإسلام من خلال منظور جديد، وهو العلاقة بين أفضل الأنظمة، كما فهمه أفلاطون بشكل خاص، وبين الشريعة الإلهية في الإسلام. ويقابل موقع الفارابي في الفلسفة الإسلامية موقع سقراط أو أفلاطون في الفلسفة اليونانية، باعتبار أن العلاقة بين الفلسفة والمدينة كانت همهم الرئيسي. فقد كان الفارابي مؤسسا لإرث جديد كان ينتظر منهن ومن خلاله، من أفلاطون وأرسطو، مقاربة فلسفية لدراسة الظاهرات المدنية والملية وفهمها. وقد ألهمت أعماله رجالا مثل ابن سينا، وابن رشدن وميمونيدس"، المرجع نفسه، ص. ١٧٥ ١٧٦.

(٢) - صالح مصباح، "مسألة الملة عند الفارابي" ضمن كتاب دراسات حول الفارابي،

يتمثل مفهوم الفلسفة عند الفارابي في محاربة الأسطورة وإدراك أو تفهم الواقع الجديد والإحاطة بأبعاده المختلفة. فحاول الفارابي أن يفهم الظاهرة الدينية والمدينة باعتبارها مدينة عالمية، مع التركيز على أهمية الرأي والعقيدة باعتبارها وسيلة للنظر في وحدة الفكر في الله، لأن العقيدة مؤثرة في المجتمع والناس، طبعا مع استحضار الفرق الكائن بين المدينة العربية والمدينة اليونانية التي لم تكن تضم إلا المواطنين الأحرار والعبيد الذين يخدمونهم، ومحاطة بجدار عرقي يبقي خارجها البرابرة."إن هذا التاريخ ناتج عن واقع أزمة...هي أزمة الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية، بل لعله من الإصلاح الكلام عن شبهة الفلسفة. لقد كان على الفيلسوف أن يواجه بطريق من الطرق ما يمكن أن يعوق التفلسف "في طبع الأمة وفي الدين وفي واضع النواميس"، ولذلك كان لا بد من "فصل المقال" في "الملة الصحيحة"، وفي "الملة الفاسدة التي تحدث بعد الفلسفة"، وفي "الملة التي تحدث قبل الفلسفة"، وفي "الفلسفة التي تحدث بعد الملة"، وفي الملة التي تضاد الفلسفة و"يعاندها أهلها ويطرحونها" وأخيرا في "الملة التي تعاند الفلسفة بالكلية" وفي "الفلسفة التي تعاند الملة من كل الجهات"، ثم لا بد من تقصي أسباب نهي واضعوا النواميس عن الفلسفة وعلاقة ذلك "بالجدل والسفسطائية" و"الكلام""[1]. فالفيلسوف عندما كان يفكر في المدينة اليونانية كان يفكر في إنسان خاص، عكس الأمر بالنسبة للخلافة الإسلامية التي كان فيها التفكير موجها إلى الإنسان بما هو إنسان، لأن المفكر عندما كان يفكر في المدينة الإسلامية كان يفكر في الإنسان في ذاته. فالإنسان لم يكن متعددا كما هو الشأن في بلاد اليونان، بل واحدا. وهكذا انعكست وحدة الله على وحدة الإنسان ووحدة الخليقة، وأصبحنا أمام عالم جديد بعقائده ووحدته.

سبق ذكره، ٢٠٠ - ٢٠٠١.

(١) - المرجع نفسه، ١٩٦.

"فالفيلسوف منا، ابن رشد مثلا، كان حينما يمارس الفلسفة، لا يوجه خطابه إلى هذه الملة أو تلك، وإلى هذا الزمان أو ذاك، بل كان يوجه خطابه إلى الإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن الزمان والمكان، لأن الفلسفة، كسائر الصنائع النظرية الأخرى، كانت في نظره مرتبطة بجوهر الوجود الإنساني لا بهذا الجنس أو ذاك، من جهة، وكانت علما برهانيا يتعالى عن الأعراض التاريخية الخاصة بهذه الجماعة البشرية أو تلك، من جهة أخرى"(١).

والسؤال الذي يطرحه محسن مهدي هو لماذا الاتجاه نحو الإنسان عند الفارابي؟ وفي ما سبق بعض من الجواب عن هذا السؤال. فالفارابي هو المؤسس الثاني للفلسفة في العصر الديني، لأنه فهم الواقع الجديد وأدرك دور الفلسفة فيه. هذه الفلسفة التي لا يمكن أن تستمر وتدوم إلا إذا اهتم الفيلسوف بعلاقتها بالمجتمع ولاسيما بمكوناته الجديدة. وهذا أمر ضروري للمجتمع والفيلسوف معا. وهنا تكمن عبقرية الفارابي الذي يبدو بأنه الوحيد الذي يتميز في هذا الصدد، وخصوصا عن الفلاسفة المسلمين الآخرين، وخاصة ابن رشد الذي كان همه أن يباشر قولا فلسفيا خالصا موجها، لا إلى إنسان ينتمي إلى هذه الملة أو ينتسب إلى هذا الزمكان أو ذاك، بل إلى الإنسان بما هو إنسان. "منهجيا أكثر مما فعله أسلافه، أسس ابن رشد من جهته مشروعية الفلسفة على الشريعة ذاتها. الشريعة الإلهية واحدة، مثلها مثل الحقيقة، تخاطب عموم الناس"(٢). وكأني بابن رشد، وهو ساكن قرطبة، كان يضع في باله الوجود السياسي لهذه المدينة المهددة ب "الريكونتيستا" أو حرب الاسترجاع الإسبانية. "لقد كان ابن رشد ينظر إلى الفلسفة باعتبارها

---

(١) محمد المصباحي،، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص. ٦٨.

(2) - Laoust (Henri), Les schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane, (Précité), P. 237.

جوهر الإنسان، ولذلك فبالرغم من أنه توقع أفولها الوشيك في البلاد الإسلامية، فإنه لم يفقد الأمل في بقائها في بقاع أخرى من المعمور، إيمانا منه بخلود الجنس البشري الذي من مقتضياته التساؤل عن معناه بعيدا عن أية وصاية أو تلقين"[١]. ولذلك وجه فلسفته إلى الإنسان بما هو إنسان، لأنه كان يرى بأن الملة الإسلامية مهددة، وربما توقع أن تسلب الأندلس بالنظر إلى أن ميزان القوى كان يتحرك لصالح المسيحيين."وكأنه كان يتوقع وشوك الخمود الفلسفي في الديار الإسلامية بعده"[٢]. دون أن ننسى جماعة من بعض الفقهاء المتشددين الذين كادوا أن يجعلوا همهم الوحيد هو مضايقة ممارسة "الفكر الحر" بين مزدوجتين. "فأما الفلسفة فإن قوما منهم حنوا عليها، وقوم أطلقوا عليها، وقوم منهم سكتوا عنها، وقوم منهم نهوا عنها، إما لأن تلك الأمة ليس سبيلها أن تعلم صريح الحق ولا الأمور النظرية كما هي، بل يكون سبيلها بحسب فطر أهلها أو بحسب الغرض فيها، أو منها أن لا تطلع على الحق نفسه، بل إنما تؤدب بمثالات الحق فقط، أو كانت الأمة أمة سبيلها أن تؤدب بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط لا بالأمور النظرية أو

(١) محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، سبق ذكره،، ص. ٣٢٦.

(٢) محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص. ٢٠. ويقول في مؤلف آخر: "يأبى ابن رشد أمام هشاشة الوجود العربي في الأندلس الذي كان يتساقط إمامه كأوراق الخريف، إلا أن ينتج لنا أونطولوجية قوية متماسكة ذاتية تطبعها الضرورة والحتمية، وتنأى بها عن أي طيف من أطياف العرضية والجواز، وكأنه بذلك كان يرد ردا ميتافيزيقيا على الواقع التاريخي العنيد وغير قابل للإحاطة والتجاوز. ولعله في هذا كان صادرا عن معنى للفلسفة تكون بموجبه قولا مطلقا يخاطب الإنسان بما هو إنسان، لا الإنسان بما هو كائن تاريخي مشار إليه ومنحاز في حضارة آيلة للفساد ضرورة، فلسفة تخاطب الأزل لا الزمن التاريخي، زمن الأعراض والآفات". محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٢٨٩.

بالشيء اليسير منها فقط، وإما لأن الملة التي أتى بها كانت فاسدة جاهلية لم يلتمس بها السعادة لهم، بل يلتمس واضعها سعادة ذاته وأراد أن يستعملها فيها يسعد هو به فقط دونهم، فخشي أن تقف الأمة على فسادها وفساد ما التمس تمكينه في نفوسهم متى أطلق لهم النظر في الفلسفة. وظاهر في كل أمة كانت معاندة للفلسفة فإن صناعة الكلام فيها تكون معاندة للفلسفة، وأهلها يكونون معاندين لأهلها على مقدار معاندة تلك الملة للفلسفة"(١).

فالإنسان عندما يتحول عن ممارسة عقله، ويمنع من النظر بحرية إلى الكون تقتل فيه حريته، ويصبح فريسة للآخر ينتظر الانقضاض عليه، وبمثابة تمثال من ذهب لا يسمى إنسانا إلا بالاشتراك. ولابد من التنبيه هنا إلى بعض الإشارات العرقية لدى ابن رشد الذي يفسر الثورة الثقافية بخطوط العرض، وازدهار الفلسفة لدينا بميلادنا في بلد يقع في نفس خطوط العرض التي كان يوجد فيها اليونان!

إن الفلسفة هي التي تنظر في المجتمع من أجل رسم غاية قصوى له يصل إليها، وتصحح وضعه للوصول إلى سعادة أكبر. "لقد بلغ الأخذ والاقتباس عن "آداب الحكماء اليونانيين" أقصى ما يمكن بلوغه في النظر السياسي في الإسلام مع الفارابي، فهو اتحاد معه وانصهار فيه مع الحرص على وساطة "الملة المشتركة" أو الدين الواحد"(٢). وإذا كان أرسطو قد فصل بين النظر والعمل، واعتبر أن السعادة لا تنال إلا بالنظر، فإن موقف الفارابي يختلف عن رأي أرسطو الذي يؤدي موقفه إلى ترك ما هو عملي والتفرغ للنظري فقط. وعلى النقيض من أرسطو، فإن أفلاطون يربط العلوم النظرية

(١) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، سبق ذكره، ص. ١٥٦.
(٢) سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص. ٢٦٦.

بالعملية، والممارسة الفلسفية النظرية بالممارسة الفلسفية العملية. فالمجتمع ضروري لاستمرار الفلسفة النظرية وهو الإطار الصحيح لإنتاج القول الفلسفي، وإذا ذهب الإطار ذهب المضمون الذي هو العلوم النظرية. لأن المدينة هي التي تغذي العلم وتوجهه، وهي الأرض الصالحة للعمل النظري، ومنبع الإشكالات التي يتأمل فيها الفيلسوف والحلول التي تتراءى له من خلالها. ولنتذكر هنا ما يقوله أفلاطون في المدينة الفاضلة من وجوب تغلغل الدستور في ثنايا المجتمع المدني (الزواج، الطلاق،إلخ). كما أن ابن رشد لم ينس أو يتناسى المجتمع في كتيبه فصل المقال الذي ينهض ب "مهمة البرهنة على ضرورة الفلسفة للملة الإسلامية"(١)، والذي هو عبارة عن فتوى فقهية بضرورة الفلسفة للمجتمع، بحيث إذا انقطعت عن المجتمع انتهى الإنسان بما هو إنسان. وقد أشرنا آنفا إلى أن ابن رشد يهتم بالإنسان المجرد الذي يتجاوز الإنسان، دون أن يعني هذا بأنه كأن غافلا بالمرة عن الإطار المحتضن له. فابن رشد ينطلق من ضرورة توافق الحكمة والشريعة، "وهو الشيء الذي انفرد به ابن رشد عن الفارابي وابن سينا، حينما رفض موقفهما حول الاختلاف النوعين في الخطاب القرآني، بين الأقيسة الخطابية والجدلية والبرهانية"(٢). وإذا كان الفارابي وابن سينا يعتقدان بأن الشريعة لا تتضمن سوى الأدلة الخطابية والجدلية، فإن ابن رشد يتحدث عن "الاتصال" بين الحكمة والشريعة، "في حين أن هذا الاتصال لا معنى له في النسق السينوي

(١) محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، سبق ذكره، ص. ١١٤. ويضيف لاحقا: "فالفلسفة ليست واجبة الوجود على كل فرد على حدة من الملة الإسلامية أو النوع البشري، بل يكفي أن توجد لدى خاصة زمن ما، وصقع ما، لكي تحقق وجودها المطلق الدائم في كل الجنس البشري". المرجع نفسه، ص. ١١٦/ ١١٧.

(٢) عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١ / ٢٠٠٠، ص. ١١٧.

أو الفارابي، ما داما يتضمنان ذلك "الفصل" النوعي بين النبوة والعقل، وبين الخطاب الشرعي والخطاب العقلي"(١).

وحتى نتمكن من اقتناص دلالة الفلسفة ومفهومها أو تصورها عند الفارابي، سنتوقف برهة عند كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، لنتأمله لماما. فما هي الاختيارات التي ارتضاها الفارابي وأبان عنها في هذا الكتاب؟ وما هي الفلسفة في نظر هذا الفيلسوف؟

يدعي الفارابي الإجماع على أن أفلاطون وأرسطو هما المرجع الأول للفلسفة، ويتلخص تحديده للفلسفة في كونها تشمل جميع العلوم. ولذلك نلمس موقفه من الفلسفة منذ البدايات الأولى في هذا الكتاب عندما يقول: "الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة. وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر"(٢). ويضيف بعيد أسطر: "والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة. وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلوا من أن تكون: إما إلهية، وإما طبيعية، وإما منطقية، وغما رياضية أو سياسية. وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسية(الإنسانية)"(٣).

---

(١) المرجع نفسه، ص. ١١٨.

(٢) أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة،٢٠٠١، ص. ٨٠.

(٣) المرجع نفسه، ص. ٨٠.

يرى بعض الباحثين المعاصرين بأن الفارابي لم يفقد حريته واستقلاليته في شروحه لفلسفة أرسطو، وأنه "لم يكن من الشراح المستعبدين للنص الذي يقومون بشرحه، وأنه كان له رأي خاص في غرض "ما بعد الطبيعة""[١]. وإذا كان الغزالي قد اشتهر بكتاب تهافت الفلاسفة أو إحياء علوم الدين، فإن الفارابي اشتهر بكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين. وقد يكون الفارابي محقا في هذا الجمع والتوحيد بين الرجلين، لأن التقليد العام الذي ورثه المسلمون عن البيزنطيين هو الوحدة.

إن الفلسفة هي أشرف المعارف وأنبل الصناعات عند الفارابي، فهي صناعة البحث عن العلل الأولى للوجود. يقول الفارابي: "الحكمة علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ماهي وكيف هي وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة، وأن ذلك الواحد هو الأول بالحقيقة"[٢]. ولذلك يبوأ الفارابي الفلسفة أسمى المراتب، "والحكمة هي أفضل علم لأفضل الموجودات"[٣] كما يقول الفارابي الذي يضيف: "فالحكمة إذن هي التي توقف على الشيء الذي هو السعادة في الحقيقة"[٤].

فالأفلاطونية المحدثة هي محاولة للتوحيد بين الفيلسوفين، ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار الفارابي تابعا لهذا التقليد الذي ابتدأته السكولائية البيزنطية. ومن جهة أخرى قد يكون الفارابي محقا أيضا في هذا الجمع، لأن الفيلسوفين ينتميان إلى نفس المنحى وإن كانا يتعارضان. فأرسطو هو تلميذ أفلاطون وأحسن

(١) محسن مهدي، مقدمة كتاب الحروف، سبق ذكره، ص. ٤٢.
(٢) أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، سبق ذكره، ص. ٥٢/ ٥٣.
(٣) المرجع نفسه، ص. ٦١.
(٤) المرجع نفسه، ص. ٦٢.

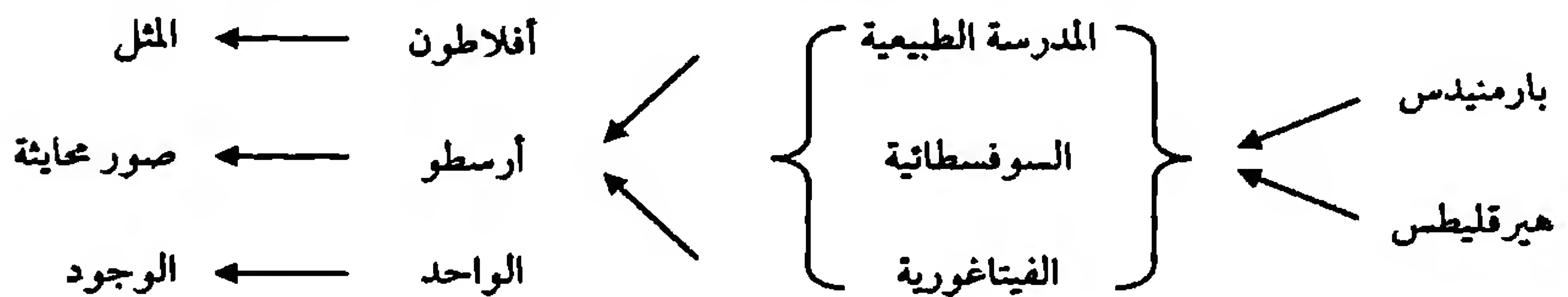
قارئ له بالرغم من أنه كتب الفلسفة الأفلاطونية بطريقته الخاصة. صحيح أن أرسطو صب جام نقده على نظرية المثل الأفلاطونية تحت يافطة أن المعقولات إذا كانت مفارقة للمحسوسات ومناقضة لها، فكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تحاكيها وتشاركها. بيد أن "أفلاطون نفسه انتقد بعنف نظرية "المثل المفارقة للمادة في محاورته الشهيرة "بارمنيدس". وما قاله أرسطو فيها بعد ضد نظرية المثل الأفلاطونية مقتبس من هذه المحاورة مباشرة... إن من يقرأ أفلاطون يعيد النظر في كل ما قيل عنه، وفي كل ما قيل ويقال في الفلسفة قديما وحديثا. لقد شوه أرسطو فكرة المثل الأفلاطونية.. فالعصر الحاضر يتجه من جديد إلى أفلاطون وخاصة في المجالات العلمية بعد انهيار فكرة الجوهر الأرسطية، وانتصار الرياضيات في الحقول العلمية"[١]. فإذا كان أفلاطون يقول بالمثل، فإن أرسطو يقول بالصور. وبذلك أدخل المثل إلى الأشياء وأبقى على الجوهر الذي كان يقول به أفلاطون. وكأني بفلسفة أرسطو ظلت هي فلسفة أفلاطون أو كادت. وهذا هو التفسير الذي يميل إليه بعض الدارسين المعاصرين المتأثرين بالفلسفة التحليلية التي تعتمد على تحديد الألفاظ.

إن أفلاطون هو خلاصة مدرستين: المدرسة الطبيعية والمدرسة الفيتاغورية، وهو نتيجة تأثير مدرستين أخريين: مدرسة بارمنيدس ومدرسة هيرقليطس. فكلا الفيلسوفين (بارمنيدس وهيرقليطس) صبا في فلسفة أفلاطون وأعطيا هذا الصرح الشاهق الخالد الذي لا يمكن للتاريخ أن يتجاوزه. فأفلاطون هو الذي أعطى لنا أرسطو الذي يعتبر تلميذه، وهو صاحب نظرية المثل التي تقوم على الفصل بين عالمين: عالم حقيقي في الغيب، وظله الذي هو عالم الطبيعة. وقد أخذ أرسطو عن أفلاطون المثل التي أصبحت عند المعلم

(١) محمود جمول، "العقل الغربي في الميزان: قراءة في كتاب "نقد العقل الغربي" لمطاع صفدي"، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان السابع عشر، والثامن عشر، شتاء / ربيع ١٩٩٢، ص. ١٣٠.

الثاني صور محايثة، أي أن العالم الطبيعي فيه المثل وصوره وقوانينه. وأعطانا الزواج بين أفلاطون وأرسطو النيو أفلاطونية. "تبدو الفلسفة المدنية العربية والإسلامية، مثلها مثل الفلسفة العربية والإسلامية، تأليفا من المذهب الأرسطي، والأفلاطوني، والأفلاطوني المحدث. إن هذه المذاهب الفلسفية الثلاث لم تكن غريبة عن بعضها البعض. ومما لا شك فيه أن أرسطو قد عدل بصورة جذرية فكر أفلاطون، غير أن أفلاطون كان في غالب الأحيان نقطة انطلاقه. فينبغي على الطلاب المعاصرين في الفلسفة العربية والإسلامية أن يحرصوا على ألا يضللهم النمط الذي سيطر على تاريخ الفلسفة اليونانية لبعض الوقت. فقد وضعت هذه الأخيرة أفلاطون وأرسطو في تعارض جذري، ونظرت إلى المحاولات السابقة في العصر الهلليني والوسيط للبحث عن المواضيع المشتركة بين الفيلسوفين أو الإنسجام الممكن بين فكريهما باعتبارها تدل على سوء تفاهم تاريخي بدلا من أن تكون تأويلات صحيحة. وبالطريقة عينها، فإن أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين الآخرين كانوا طلابا مخلصين لتعاليم كل من المعلمين العظيمين"(١).

فإذا كان الإمامان البارزان في الفلسفة أفلاطون وأرسطو يقولان بأن هناك الوجود، وهذا الوجود له حقيقته، فإن الأفلاطونية المحدثة ذهبت وراء الوجود ووضعت مبدأ يسمى الواحد أسست عليه الوجود.



وإذا كان الاتفاق قد حصل بين الدارسين المحدثين حول كون الفارابي

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص.٥٤.

هو أول فيلسوف مسلم فهم الفكر الإغريقي فهما حقيقيا واستوعبه استيعابا كاملا، لدرجة أن المتصوف المغربي ابن سبعين قال في حقه: "وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأدراهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير"(١). إذا كان الأمر كذلك، وهو ما نعتقده، فإن الاختلاف بينهم يقع حول حقيقة فهم الفارابي لسياسة الفكر الإغريقي، وفهمه لمقاصد سياسة أفلاطون الحقيقية. فالاختلاف كبير بين الباحثين حول حقيقة فهم الفارابي لفلسفتي أفلاطون وأرسطو. "فالفارابي، وهو أول فيلسوف أعلن تمثيل إرث مدرسة الإسكندرية في الإسلام، لم يكن مترجما أو مؤرخا للفلسفة، ولا مجرد ناقل للتراث الفلسفي، إنما كان فيلسوفا بحق، وإذا كان علينا أن نصدق مفكرين أمثال ابن سينا وابن رشد والملا صدر الشيرازي، فإنه كان فيلسوفا يتمتع بمرتبة أرسطو نفسه. وهكذا، فإنه لمن الأهمية بمكان أن نتعرف على كيفية فهم الفارابي شخصيا لإرث الفلسفة، وكيف أوله وعرضه لقرائه المسلمين"(٢).

ولا ريب أن غاية الفارابي من تأليف كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين تتمثل أساسا في درء تهمة الشك والتشكيك في الفلسفة التي تقدم نفسها باعتبارها العلم البرهاني الذي يصل إلى ماهيات الأشياء وحقائق الموجودات، وبالتالي يمكن التوفيق بين عظيمي الفلسفة اليونانية أفلاطون وأرسطو. "وبرغم أنه ليس معقولا التأكيد أن الفلاسفة العرب والمسلمين قد تجاهلوا كليا تلك التباينات والخلافات، إلا أنه ينبغي الإقرار بأن كتاباتهم طرحت الكثير من

(١) ابن سبعين، عبد العارف، تحقيق وتقديم جورج كتورة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨، ص. ١٤٣.

(٢) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٨٧.

القضايا على القارئ الحديث. وثمة عدد كبير من هؤلاء الفلاسفة ظهروا ميالين أكثر للتشديد على وحدة الإرث الفلسفي منهم إلى تفسير تنوعه، فقد مالوا على إخفاء التباينات في الرأي حول المسائل الصعبة والعالقة في الفلسفة بدل الإعلان عنها. ولأنهم ليسوا مؤرخين حديثين للفلسفة، أولوا الاهتمام للمسائل بذاتها بدلا من أصل تكونها. ويبدو أنهم آثروا ألا تثبط الخلافات بين الفلاسفة من عزيمة الفيلسوف العتيد وألا يقع فريسة عقائد الشكوكيين وتصريحات الذين ادعوا أن خلافات الفلاسفة فيما بينهم تبرهن على عقم المشروع الفلسفي"[١]. بينما سعى الفارابي جاهدا إلى مطاردة الاختلاف، و"تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض"[٢]. ويرى وات أن "شكلا من الأفلاطونية المحدثة المكيفة إلى حد ما للبيئة الإسلامية مبسوط في أعمال الفارابي (ت.٩٥٠)، وابن سينا(ت.١٠٣٧). وهذا كان ينظر إليه كهرطقة ولم يكن عموما مقبولا. ولكن منطقهم وبعض تصوراتهم الميتافيزيقية أدخل من طرف الغزالي (ت. ١١١١)إلى التيار الأساسي للكلام"[٣]. ويكاد وات أن يكرر هذا النص في مؤلف آخر عندما يشدد على الأفلاطونية المحدثة في طبعتها الفارابية، قائلا: "فلسفة الفارابي كانت أساسا شكلا من الأفلاطونية المحدثة، ولو أنها مكيفة مع العقيدة الإسلامية على الأقل في احترام التوحيد"[٤]. فالفارابي يريد أن يبرهن على أن الفلسفة برهانية،

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٥٤ / ٥٥.

(٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهظة للطباعة والنشر، بيروت، ص. ١٦٨.

(3) -Watt (W. Montgomery), Islam political thought, Edinburgh at the university press, 1968, p.71.

(4) - Watt (W. Montgomery), The Majesty That Was Islam, in The islamic world, 6611100-. Sidgwick & Jackson, London 1974. P. 231.

والحقيقة الفلسفية واحدة لا يمكن أن يختلف فيها أفلاطون وأرسطو. "إنه يشجعهم على أن لا ينظروا إلى هذين الفيلسوفين[أفلاطون وأرسطو]على أنهما المنشآن لتراث أجنبي قد يقوض معتقداتهم وفضائلهم الاجتماعية، أعني تراثا ينبغي عليهم أن يدرسوه من أجل رفضه ومحاربته. إنه يجعلهم يرون أن هذا التراث ينتمي إليهم بقدر ما ينتمي إلى اليونان، ويجب عليهم أن يجعلوه تراثهم الخاص، لأنه يهتم بمسائل قريبة إلى عقولهم وأفئدتهم. إنه يرجوا منهم فهما كاملا لاهتماماتهم السياسية والدينية"(١). ويمكن القول بأن الفارابي من خلال تأليفه لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قد اختار السير في خط الأفلاطونية المحدثة نفسه. فالحقيقة واحدة والحكمة ولا يمكنها أن تتعارض مع نفسها. "مع الفارابي نولي وجهنا باتجاه توفيق الشريعة والفلسفة ذات الأصل الهيلينيستي [...] كتبه كثيرة جدا، ومفقودة في جزء كبير منها. وهي تتكون قبل كل شيء من شروح على المتن الأرسطي، إنه مهموم بالتوفيق بين الحكيمين الكبيرين للعصور القديمة، أفلاطون وأرسطو، اللذين أجهد نفسه في بحث خاص لإظهار التطابق. مؤلفاته حول تصنيف العلوم ونظرية العقل وسمت بعمق تطور الفلسفة الإسلامية. تمييزه بين الماهية والوجود المستأنف من طرف كبار الفلاسفة اللاحقين كان ذا أهمية تاريخية، ليس فقط في تاريخ الفلسفة ولكن أيضا في الكلام.[...]"(٢). ولعل الأعجب هو التأثير الكبير الذي كان لهذا الكتاب، رغم التوفيق التلفيقي الذي قام به الفارابي والذي لا يخلوا من هجانة. "والطريف أن كتاب أثولوجيا كان أحد

---

(١) ليو ستراوس، جوزيف كروس، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة إمام عبد الفتاح، ٢٠٠٥، ص. ٣٠٨.

(2) - Laoust (Henri), Les schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane, (Précité), P.158 – 159.

أشد الكتب الفلسفية الأعجمية المنقولة تأثيرا على الفلسفة العربية الإسلامية خلال القرون الوسطى. فقد اعتمده الفارابي حجة لإثبات القرابة الفكرية بين أفلاطون وأرسطو، واضعا في سبيل ذلك محاولته التوفيقية الشهيرة في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو"، كما أن أرسطو وصل إلى أوروبا خلال القرون الوسطى ممزوجا بكثير من أفكار أفلوطين وبتأثير من العرب. أما المبادئ الأفلوطينية التي نفذت إلى الفكر العربي الإسلامي فهي كثيرة ومتشعبة، نكتفي بذكر الأهم بينها على سبيل المثال:

- نظرية الفيض: تبناها الكثيرون وأهمهم الفارابي وابن سينا والسهروردي.
- وحدة المعقولات في العقل والنفس الكونيين: نعثر عليها أيضا لدى الفارابي وابن سينا اللذين اعتبرا وحدة الصور المفارقة أو الكليات في العقل العاشر الفعال حجة لاستمراره واحدا صادرا عن واحد، ولتجرده عن الكثرة الحسية.
- المعرفة الإشراقية: نادى بها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل، ولا سيما شهاب الدين السهروردي الذي جعل هذه الوحدة تجليات نورانية متدرجة من الأعلى حتى الأسفل.
- التجلي الإلهي ونظرية الاتصال: قال بها بعض المغالين أمثال ابن عربي وابن باجة.
- نظرية الإنسان الكامل أو الحكيم: نعثر عليها لدى المتصوفة على العموم، وبالأخص لدى ابن عربي"[١]. وبعبارة موجزة: إن الفارابي

(١) غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية (ومنهل الفلاسفة العرب)، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص. ٦ ٧.

يريد إعادة تأسيس مصداقية الفلسفة في الملة الإسلامية باعتبارها أساس الحقيقة. فقد "أخذ على عاتقه مهمة نشر وتوطيد فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو في البيئة الثقافية الإسلامية"(١). الشيء الذي جعل بعض الدارسين يقولون بأن هذا الكتاب لا يمثل فهم الفارابي العميق لفلسفة الرجلين لأن الأطروحة الصريحة لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين هي أطروحة خطابية. ونقصد بالخطابة هنا Polémique. ومعناها في ما نحن بصدد الحديث عنه، هو الدفاع عن القضية الجوهرية التي كان يؤمن بها الفارابي: تأسيس مصداقية الفلسفة من جديد. ويمكن القول بأن الفارابي قد أساء إلى الاجتهاد الفلسفي بدفاعه عن وحدتها المستحيلة."لا يبدو أن الفارابي كان قادرا على استثمار كافة إمكانيات نظريته، ولعل ذلك كان بسبب العائق الوحدوي، أي بسبب الوقوع تحت وطأة الرغبة في توحيد الموقف الأرسطي بالأفلاطوني مما أدى إلى غياب جزئي للروح النسقية والنقدية معا عن فكره. ولعل تخلي ابن رشد عن هذه الرغبة الأفلوطينية، رغبة التوحيد بين المتناقضات، هو الذي أزاح من أمامه عائق تطوير الفلسفة المشائية إلى نتائجها المأزقية ضمن فكر نسقي ومكنه من تطهير القول الفلسفي مما بات يشوبه من تأثر بالكلام والتصوف في العصر البيزنطي والإسلامي معا"(٢). فالدفاع عن وحدة الفلسفة لم يعد ممكنا اليوم في الوعاء الزمني المعاصر الذي

(١) علي حرب، "نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة"، ضمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٦٨ / ٦٩ / ١٩٨٩ مركز الإنماء القومي، ص. ٤٥.

(٢) محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى، شباط (فبراير) ١٩٩٦، ص. ٢٨.

يقوم على الاختلاف، وضرورة وجود فلسفات مختلفة. فالأمر في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين كما يتبدى لنا من خلال عنوانه يتعلق بالجمع بين رأيين وليس فلسفتين. فالفارابي استخدم مفهوم الرأي بدل مفهوم الحكمة، ولم يقل "الجمع بين حكمتي الحكيمين". ولذلك جاء أسلوبه خطابيا شعريا.

لقد أخذ الفارابي من أفلاطون وأرسطو وأعطانا فلسفة خاصة به ممتزجة إلى حد ما بالأفلاطونية المحدثة، التي لا تظهر إلا في نظرية الفيض. بالرغم من أن الإسلام هو الأرضية التي يفكر عليها الفارابي. وإذا كان الاستشراق القديم يرى بأن موقف هذا الفيلسوف هو موقف تلفيقي، فإننا نعتقد بأن موقف الفارابي قد يكون موقفا جامعا ونظرته نظرة شاملة تأخذ بكل شيء وتدفع بالموقف إلى الأمام. دون أن يمنعنا هذا من القول بأن كلام الفارابي في هذا الكتاب "يدل على إيمان ساذج بعصمة أرسطو...وتسرع الفارابي في الحكم وعدم اتصافه بالروح الإنتقادية المطلوبة... وقصارى القول إن الفارابي لم ينجح في الجمع بين رأيي الحكيمين لأنه بنى مذهبه التوفيقي أو الانتقائي على كتاب "الايثولوجيا" المزيف. فلم يشك في هذا الكتاب ولا تصور إمكان وقوع التناقض عند أرسطو، بل آمن بذلك كله إيمانا ساذجا يدل على جهله بالنقد التاريخي"(١). وهذا الموقف يقترب كثيرا من موقف ألبير نصري نادر الذي أوردناه سابقا، والذي دمغ فيه الفارابي بالسذاجة.

ث - علاقة الدين بالفلسفة عند الفارابي.

تعتبر علاقة الشريعة بالحكمة حجر الزاوية في فلسفة الفارابي. فهذا الفيلسوف يرى بأن الشريعة هي تقليد للفلسفة، وتقدم قضايا للجمهور من

(١) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا: محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٩٨٣، ص. ٥٨.

أجل إقناعه إقناعا خطابيا أو تخييليا. "حاول [الفارابي] أن لا يؤذي مشاعر المسلم مجانا، لكنه لم يكتم اقتناعه بأن الحقيقة الفلسفية صحيحة كليا، بينما الرموز الدينية هي أدنى طريق لتبليغ الحقيقة، ملائمة للجنس البشري الأقل عقلانية. ربط نظريته السياسية، المتأثرة جدا بجمهورية وقوانين أفلاطون مع ميتافيزيقاه"(١). وبعبارة أخرى، إن الملة تقدم نظرة تخييلية تقوم على أساس الرأي لا العقل، بينما تقدم الفلسفة نفس القضايا لكن على نحو برهاني يقيني قائم على الحجة العقلية لا الخيالية. فالفلاسفة المسلمون،" كالفارابي وابن سينا، كان حجاجهم أقوى تقنيا من المتكلمين السنة المعاصرين"(٢).

وبعبارة مقتضبة: إن الفلسفة تقدم نظرة عقلانية للعالم. وحتى لا نتجنى على الفارابي سنعرض نصه الذي يقول فيه: "ولما كان سبيل البراهين أن يشعر بها بعد هذه لزم أن تكون القوى الجدلية والسوفسطائية والفلسفة المظنونة أو الفلسفة المموهة تقدمت بالزمان الفلسفة اليقينية وهي البرهانية. والملة إذا جعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة. وبالجملة، إذ كانت إنما يلتمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي استنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يتأتى لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخييل أو بهما جميعا. وصناعة الكلام والفقه متأخرتان بالزمان عنها وتابعتان لها، فإن كانت الملة تابعة لفلسفة قديمة مظنونة أو مموهة كان الكلام والفقه التابعان لها بحسب ذلك، بل دونهما وخاصة إذا كانت قد خلت الأشياء التي أخذتها عنهما أو عن إحداهما وأبدلت مكانها خيالاتها ومثالاتها، فأخذت صناعة الكلام تلك

(1) - Watt (W. Montgomery), The Majesty That Was Islam,(op. cit), P. 231.

(2) - Watt (W. Montgomery), free will and predestination in early Islam, London Luzac and company LTD, 1948, P. 127.

المثالات والخيالات على أنها هي الحق اليقين والتمست تصحيحها بالأقاويل. وإن اتفق أيضا أن يكون واضع نواميس متأخر حاكى فيها شرعه من الأشياء النظرية واضع نواميس متقدما قبله كان أخذ الأمور النظرية عن فلسفة مظنونة أو مموهة، وأخذ المثالات والخيالات التي تخيل بها الأول ما كان أخذه عن تلك الفلسفة على أنها هي الحق لا أنها مثالات، فالتمس تخييلها أيضا بمثالات تخيل تلك الأشياء، فأخذ صاحب الكلام في ملته مثالاته تلك على أنها هي الحق، صار ما تنظر فيه صناعة الكلام في هذه الملة أبعد عن الحق من الأولى، إذ كان إنما كان يلتمس تصحيح مثال مثال الشيء الذي ظن أنه حق أو مموه أنه حق. وبين إن صناعة الكلام والفقه متأخرتان عن الملة، والملة متأخرة عن الفلسفة، وأن القوة الجدلية والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السوفسطائية تتقدمان الفلسفة البرهانية. فالفلسفة بالجملة تتقدم الملة على مثال ما يتقدم بالزمان المستعمل الآلات الآلات. والجدلية والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة على مثال تقدم غذاء الشجرة للثمرة، أو على مثال ما تتقدم زهرة الشجرة الثمرة. والملة تتقدم الكلام والفقه على مثال ما يتقدم الرئيس المستعمل للخادم والمستعمل للآلة للآلة"(١).

ونلاحظ في هذا النص أن الفارابي يستعمل القوى الجدلية والسفسطائية، والفلسفة المظنونة والمموهة بالقياس إلى الفلسفة الحقيقية التي هي الفلسفة البرهانية فقط. ولو رجعنا إلى "مقالة الجيم" لأرسطو، فإننا نجده يقسم المعرفة إلى قسمين: معرفة جزئية تنظر في زوايا جزئية من الوجود وتنقسم إلى قسمين: علم التعاليم (الرياضيات) وعلم الطبيعة وهي علوم جزئية. ومعرفة كلية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القوة الجدلية، القوة السفسطائية والفلسفة. وهذه المعارف كلية لأنها لا تنظر إلى جانب من الطبيعة أو الكون كما تفعل

(١) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، سبق ذكره، ص. ١٢١ / ١٢٢.

الرياضيات مثلا عندما تنظر إلى العدد، بل تنظر في الوجود بما هو موجود. "أقصد أن هذه الصناعات الثلاث تعتبر هي الأخرى عامة لأنها تنظر في الموجود من حيث هو موجود، أي من حيث هو موجود مطلق"(١). فهذه المجالات الثلاث (الجدل، السفسطة، الفلسفة) تسمح لنفسها أن تنظر في كل شيء وتتكلم في السياسة والعدد والهندسة الطبيعية، فكل شيء مباح بالنسبة إليها. ولكن الفرق بين هذه الأمور يكمن في أن الجدل فلسفة قائمة على آراء وظنون وحجج غير يقينية الغرض منها ليس هو الوصول إلى الحقيقة، بل تفنيدها. "لكن إذا كانت عمومية الصناعتين الجدلية والسفسطائية عمومية عنادية أو تمويهية، فإن عمومية "العلم العام" تمتاز بقصدها الشريف الذي تحركه الرغبة في الوصول إلى الحق"(٢). فالسفسطائي هو الرجل الذي يتناول نفس الموضوعات التي تتناولها الفلسفة ولكن بطريقة تمويهية. فهو يحتال على البراهين لكي يستخدمها لنفسه ولا يريد الحق في ذاته، بل الاستيلاء على عقول المتحدثين معه. "فأما الفلسفة البتراء، والفيلسوف الزور، والفيلسوف البهرج، والفيلسوف الباطل، فهو الذي يشرع في أن يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون موطأ نحوها. فإن الذي سبيله أن يشرع في النظر ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية، وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة...فإن الحدث إذا كان هكذا، ثم شرع في أن يتعلم الفلسفة فتعلمها، أمكن أن لا يصير فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل. والفيلسوف الباطل هو الذي تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر، بأن يوجد ما قد علمه في غيره بالوجه الممكن فيه. والبهرج هو الذي يتعلم العلوم النظرية ولم يرد ولم يعود الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما، ولا الأفعال الجميلة التي في المشهور، بل كان تابعا لهواه وشهواته في كل

(١) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، سبق ذكره، ص. ١٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص. ١٢٦.

شيء من أي الأشياء اتفق. والفيلسوف المزور هو الذي تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معدا بالطبع نحوها"(١). ومن هنا فيصل التفرقة بين هؤلاء والفيلسوف بالحقيقة عند الفارابي.

إن الفلسفة هي الخطاب الذي يقوم على البراهين وينشد اليقين، لا الباطل كما تسعى إلى ذلك السفسطائية ولا الظنون كما يسعى إلى ذلك الجدل. وبناء عليه، فالجدل والسفسطة والملة كذلك لها حقل أو موضوع واحد هو الموجود العام والنظر الكلي في الحقيقة الوجودية، لأن جميع أبواب الملة نجدها في الفلسفة والعكس صحيح. أما الفرق أو الاختلاف فيكمن في استخلاص التعاليم من الملة وتلقينها للجمهور الذي تتوجه إليه، بخلاف الفلسفة التي تتوجه إلى الخاصة فقط. "وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق البرهان اليقيني، وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة، ومتى علمت بان تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية، كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة.... فالملة محاكية للفلسفة عندهم وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات...وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع...وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية، فإن الملة تعطي فيه الإقناعات، والفلسفة تتقدم بالزمان الملة"(٢).

ولعل ما يستلفت النظر ويسترعي الانتباه في بعض نصوص الفارابي هو

---

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، سبق ذكره، ٩٤ / ٩٥ / ٩٦.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٩٠ / ٩١.

ورود كلمتي "البراهين" و"بادئ الرأي"[١]. فما الفرق بينهما؟

إن الفرق بينهما يتمثل في أن "البراهين" تنتمي إلى حيز العقل ولا يمكن أن يفهمها إلا الخاصة، فيقينها ليس عاما. بينما التعليم الذي يفضي إليه "بادئ الرأي" تعليم مشترك للجميع. ف"بادئ الرأي" هو عقل الجمهور ونوع من الظن وأقرب إلى الحواس الداخلية، وهو مصطلح مشهور عند الفارابي. يقول محمد عابد الجابري: "لقد كان لابد إذن من بناء تصور شامل للعلاقة بين البيان منهجا ورؤية، وبين البرهان منهجا ورؤية. تصور شامل يتم في إطاره وبالاستناد إليه ترتيب العلاقة بين المنهجين والرؤيتين: بين النحو والمنطق من جهة، وبين الفلسفة والملة من جهة أخرى. وتلك هي المهمة المضاعفة التي اجتهد الفارابي في القيام بها"[٢].

فالفارابي يجعل الفلسفة متأخرة بالزمان عن الجدل والسفسطة، وقد يكون هذا الفيلسوف أقرب إلى الصواب في هذا الموقع الأجدر بالفلسفة ضمن هذا الترتيب. بل إن التاريخ يؤيده مادام أنه في البداية كانت المدرسة السفسطائية، وهي التي وضعت الغرس للفلسفة. "ولا يزال الناظرون فيها يستعملون الطرق الخطبية، فتختلف بينهم الآراء والمذاهب، وتكثر مخاطبة بعضهم بعضا في الآراء التي يصححها كل واحد لنفسه ومراجعة كل واحد للآخر. فيحتاج كل واحد إذا روجع فيما يراه مراجعة معاندة أن يوثق ما يستعمله من الطرق ويتحرى أن يجعلها بحيث لا تعاند أو يعسر عنادها. ولا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد

---

(١) أنظر تكرار هذا المصطلح مرات ومرات عند الفارابي، ليس فقط في الكتب المتعددة، أو في الكتاب الواحد، بل وأيضا في نفس الصفحة الواحدة، حيث يرد أربع مرات في الصفحة الواحدة أحيانا. أنظر: تحصيل السعادة، سبق ذكره، ص. ٨٦.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ١٩٩٣، ص. ٤١٨.

زمان، وتتميز لهم الطرق الجدلية من الطرق السوفسطائية، إذ كانوا قبل ذلك يستعملونها غير متميزتين، إذ كانت الطرق الخطبية مشتركة لهما ومختلطة بهما، فترفض عند ذلك الطرق الخطبية وتستعمل الجدلية. ولأن السوفسطائية تشبه الجدلية يستعمل كثير من الناس الطرق السوفسطائية في الفحص عن الآراء وفي تصحيحها، ثم يستقر في النظر في الأمور النظرية والفحص عنها وتصحيحها على الطرق الجدلية، وتطرح السوفسطائية ولا تطرح إلا عند المحنة. فلا تزال تستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية، فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين. فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التمييز. ويميل الناس مع ذلك على علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي هي مبدؤها الإرادة والاختيار، ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية وقد بلغ بالجدلية أكثر ما أمكن فيها من التوثيق حتى كادت تصير علمية، ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون. ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامية الكلية ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط، ويكون تعليمها تعليما خاصا وتعليما مشتركا للجميع. فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط، والمشترك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية، غير أن الخطبية والشعرية هما أحرى أن تستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه ويصح بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية"[1]. فأفلاطون

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، سبق ذكره، ص. ١٥١ / ١٥٢.

يعتبر صاحب الجدل الذي كلم سقراط باسمه وحاول أن يشذب السفسطائية ويهذبها. أما الفلسفة في عرف الفارابي، فقد جاءت على يد أرسطو الذي حول الفلسفة من الوجه الجدلي إلى الوجه البرهاني. ولذلك فالفلسفة من الناحية التاريخية والمنطقية جاءت متأخرة عن الجدل والسوفسطائية في الزمان. ولعل الغريب في الأمر أن يقول الفارابي بأن الملة جاءت بعد الفلسفة، لأن السؤال المطروح هنا، هو أنه إذا كانت الملة قد جاءت بعد الفلسفة فينبغي أن تكون أكثر تقدما منها. فكيف يجعل الفارابي الملة إنسانية، وهي ليست إنسانية لأنها عبارة عن وحي أو سنة؟! والجواب هو أن علم الكلام والفقه يخضعان الملة لمقتضيات العقل، وبفضلهما يتحول هذا النبع الذي هو الملة إلى أمر إنساني يمكن الخوض فيه. فالفارابي يرى "أنه يمكن تأسيس الملة الإنسانية في أي وقت من مسار تطورها، مادامت تتكون من المعتقدات والممارسات التي يفرضها المشرع الإنساني. ولكن كمالها سيعتمد على مدى تقدم الفكر الإنساني والخبرة الإنسانية، في ذلك الوقت. فالملة الإنسانية عالقة أيضا في هذه الحركة الدائرية للتاريخ الإنساني، وهي تتشابك مع حركة النواتج الثقافية عبر حدود الأمم، وهي عرضة للانتحال من قبل مدعي تأسيس الملل الذين يبحثون عن الشهرة والمجد. لذلك، تكون الملة الإنسانية الأفضل هي تلك الملة التي تتأسس في ذروة تطور الصناعات الفكرية والعملية"(١). ونحن نعتقد بأن الملة عندما تصبح إنسانية فهي عبارة عن كلام وفقه. لنستمع إلى نص آخر للفارابي يتحدث فيه عن التمييز بين الخاصة والعامة: "والملة إذ كانت إنما تعلم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع، ولم يكن يعرف التابعون لها من طرق التعليم غير هذين، فظاهر أن صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة ولا

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٢٠٧.

تصحح شيئا منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية، ولاسيما إذا قصد إلى تصحيح مثالات الحق على أنها هي الحق، والإقناع إنما يكون بالمقدمات التي هي في بادئ الرأي مؤثرة ومشهورة، وبالضمائر والتمثيلات، وبالجملة بطرق خطبية، كانت أقاويل أو كانت أمورا خارجة عنها. فالمتكلم إذن يقتصر في الأشياء النظرية التي يصححها على ما هو في بادئ الرأي مشترك، فهو يشارك الجمهور في هذا. لكن ربما يتعقب بادئ الرأي أيضا، لكنه إنما يتعقب بادئ الرأي بشيء آخر هو أيضا بادئ الرأي، وأقصى ما يبلغ من التوثيق أن يجعل الرأي في نقضه جدليا، فهو بهذا يفارق الجمهور بعض المفارقة. وأيضا فإنه إنما يجعل غرضه في حياته ما يستفاد بها، فهو أيضا يفارق الجمهور بهذا. وأيضا فإنه لما كان خادما للملة، وكانت الملة منزلتها من الفلسفة تلك المنزلة، صار الكلام نسبته إلى الفلسفة أيضا على أنها بوجه ما خادمة لها أيضا بتوسط الملة إذا كانت إنما تنصر وتلتمس تصحيح ما قد صحح أولا في الفلسفة بالبراهين بما هو مشهور في بادئ الرأي عند الجميع ليحصل التعليم مشتركا للجميع، ففارق الجمهور بهذا أيضا. فلذلك ظن به انه من الخاصة لا من الجمهور، وينبغي أن يعلم أنه أيضا من الخاصة، لكن بالإضافة إلى أهل تلك الملة فقط، والفيلسوف خاصيته بالإضافة إلى جميع الناس وإلى الأمم. والفقيه يتشبه بالمتعقل، وإنما يختلفان في مبادئ الرأي التي يستعملانها في استنباط الرأي الصواب في العملية الجزئية، وذلك أن الفقيه إنما يستعمل المبادئ مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملة في العملية الجزئية، والمتعقل يستعمل المبادئ مقدمات مشهورة عند الجميع ومقدمات حصلت له بالتجربة، فلذلك صار الفقيه من الخواص بالغضافة على ملة ما محدودة والمتعقل من الخاصة بالإضافة إلى الجميع. فالخواص على الإطلاق إذن هم الفلاسفة الذين هم فلاسفة بإطلاق، وسائر من يعد من الخواص إنما يعد منهم لأن فيهم شبها من الفلاسفة...وليس ينبغي أن يسمى أحد من هؤلاء

خواص إلا على جهة الاستعارة، ويجعل الخواص أولا وفي الجودة على الإطلاق الفلاسفة، ثم الجدليون والسوفسطائيونن ثم واضعو النواميسن ثم المتكلمون والفقهاء. والعوام والجمهور أولئك الذين حددناهم، كان فيهم من تقلد رئاسة مدنية أو كان يصلح أن يقلدها أم لا"[1]. فالفارابي يضع ترتيبا تراتبيا للخاصة الذين يتقدمهم الفلاسفة عن جدارة واستحقاق، ويليهم غيرهم من أرباب الصناعات الأخرى من الجدليين والسوفسطائيين والمتكلمين ثم الفقهاء أخيرا. يقول محمد عابد الجابري: "لا بد إذن من البحث عن "المبدأ" المعرفي الذي يؤسس كلا من الدين والفلسفة. ولما كان مصدر المعرفة الفلسفية هو العقل ومصدر المعرفة الدينية هو الوحي، فيجب البحث عن "مبدأ" العلاقة بين العقل والوحي. أعني النظر في المصدر الذي يأخذ منه كل من الفيلسوف والنبي. فإذا ثبت أن ما يأخذه النبي هو مثالات لما يأخذه الفيلسوف، فقد تم البرهان الإيبيستيمولوجي على أن ما في الملة

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، سبق ذكره، ١٣٢ / ١٣٣ / ١٣٤. ويميز الفارابي كذلك بين الخاصة والعامة في الأمم وأهل المدن في كتاب تحصيل السعادة، فيقول: "العامة هم الذين يقتصرون، أو الذين سبيلهم أن يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك. والخاصة هم الذين ليس يقتصرون في شيء من معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك بل يعتقدون ما يعتقدونه ويعلمون ما يعلمونه من مقدمات تعقبت غاية التعقب، فلذلك صار كل من ظن بنفسه انه لا يقتصر على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك في الأمر الذي ينظر فيهن ظن بنفسه انه خاصي في ذلك الأمر وبغيره أنه عامي. فلذلك صار الحاذق من أهل كل صناعة يسمى خاصيا لعلمهم أنه ليس يقتصر فيها تحتوي تلك الصناعة على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك فيهان بل يستقصيها ويتعقبها غاية التعقب. وأيضا فعنه يقال عامي لكل من لم تكن له رياسة ما مدنية، ولا كانت له صناعة يرشح بها لرئاسة مدنية، بل إما لا صناعة له أصلا، أو أن تكون صناعته صناعة يخدم بها في المدينة فقط. والخاصي كل من له رئاسة ما مدنية، أو كل من له صناعة يرصد بها لرئاسة ما مدنية"، تحصيل السعادة، سبق ذكره، ص. ٨٦ / ٨٧.

هو فعلا مثالات لما في الفلسفة. هذه البرهنة الإيبيستيمولوجية على وحدة الفلسفة والملة من حيث أن ما في هذه مثالات ومحاكيات لما في تلك، تقع في قلب المنظومة الفلسفية الفارابية"[١] ويمكننا التمثيل للعلاقة بين البرهان وبادئ الرأي/ الخاصة والجمهور بمسألة خلق العالم. إذ كيف يمكننا أن نعبر للجمهور ونقنعه بأن عملية الخلق هي عملية لغوية وأمر إلهي. فالله يقول للعالم "كن فيكون". وهذا الأمر لا يقبل أي نقاش. أما الفيلسوف فيحاول أن يحل مسألة الخلق بطريقة أخرى. فالفارابي مثلا يقول بنظرية الفيض ومعناها أن الأول، وهو الواحد، لا بد أن تفيض عن حقيقته الوجودية حقيقة أخرى. فطبيعته الوجودية هي أن يفيض عنه الوجود، وهذا الوجود الصادر عن الله بمثابة وجود مناقض له. أما النظرية الثانية فهي نظرية المحرك لابن رشد التي تفسر مسألة الصدور أو الخلق. فالله حرك العالم وأعطاه تلك الدفعة التي أخرجت ما بالقوة إلى الفعل، أي أخرج تلك المادة التي كانت في البداية من القوة إلى الفعل فخلق العالم. ولو حاولنا أن نقنع رجلا من العامة بهذا النسق المعقد فإنه لن يفهمنا أبدا، في حين لو تحدثنا مع رجل من الخاصة فإنه سيزداد إيمانا، لأن النظرية الفيضية الفارابية مثلا تأكيد على أن العالم صادر عن الله. لنستمع إلى الفارابي أيضا في إحدى نصوصه: "فإذا كانت الملة تابعة للفلسفة التي كملت بعد أن تميزت الصنائع القياسية كلها بعضها عن بعض على الجهة والترتيب الذي اقتضينا كانت ملة صحيحة في غاية الجودة، فأما إذا كانت الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة، بل كانت بعد تصحح آراؤها بالخطبية أو الجدلية أو السوفسطائية، لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو في جلها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة لم يشعر بها، وكانت فلسفة مظنونة أو مموهة. فإذا أنشأت

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، سبق ذكره، ص. ٤٢٥.

ملة ما بعد ذلك تابعة لتلك الفلسفة وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة. فإذا أخذ أيضا كثير من تلك الآراء الكاذبة وأخذت مثالاتها مكانها، على ما هو شأن الملة فيما عسر وعسر تصوره على الجمهور، كانت تلك أبعد عن الحق أكثر وكانت ملة فاسدة ولا يشعر فسادها. وأشد من تلك فسادا أن يأتي بعد ذلك واضع نواميس، فلا يأخذ الآراء التي في ملته من الفلسفة التي يتفق أن تكون في زمانه، بل يأخذ الآراء الموضوعة في الملة الأولى على أنها هي الحق، فيحصلها ويأخذ مثالاتها ويعلمها الجمهور. وإن جاء بعده واضع نواميس آخر فتبع هذا الثاني، كان أشد فسادا. فالملة الصحيحة إنما تحصل في الأمة متى كان حصولها فيهم على الجهة الأولى، والملة الفاسدة تحصل فيهم متى كان حصولها على الجهة الثانية. إلا أن الملة على الجهتين إنما تحدث بعد الفلسفة. إما بعد الفلسفة اليقينية التي هي الفلسفة في الحقيقة، وإما بعد الفلسفة المظنونة التي يظن بها أنها فلسفة من غير أن تكون فلسفة في الحقيقة، وذلك متى كان حدوثها فيهم عن قرائحهم وفطرهم ومن أنفسهم"(١).

فالفارابي يميز في هذا النص بين نشأتين للملة: نشأة قبل الفلسفة اليقينية، ونشأة بعد الفلسفة اليقينية. فالملة التي نشأت قبل الفلسفة اليقينية تتأطر بالمباحث السوفسطائية والجدلية والخطبية، فتكون ممتلئة بالآراء الكاذبة. ولنتذكر هنا الديانات المذكورة في أشعار هوميروس الممتلئة بالأساطير. أما النشأة الثانية التي تكون للملة بعد قيام الفلسفة اليقينية فتكون الملة حقيقية وربما أهم من الفلسفة. ويرى الفارابي أن المدن الجاهلة والضالة تنشأ بسبب الملة التي تنبني على بعض الآراء القديمة الفاسدة، حيث يقول في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة: "والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة" (٢).

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، سبق ذكره، ص. ١٥٣/ ١٥٤.

(٢) - أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تأليف أبو نصر الفارابي، قدم

ولو شئنا أن نطبق منهج الباحث الأمريكي ليو ستراوس Leo Strauss على القسمة الفارابية في النص ما قبل الأخير، فإننا سنقول بأن هذه القسمة حيلة من الفارابي للهروب من متابعة الجمهور للفيلسوف، حيث يستطيع بهذه الحيلة أن يتهم بعض المتكلمين المسلمين كما سيفعل ابن رشد لاحقا بالسفسطائية والخطابة في الإقناع. "موقف الفارابي من علم الكلام محكوم بثابت الثقافة اليونانية لديه. لقد كان الفارابي ينظر إلى تاريخ الأفكار و"الملل والنحل" في الإسلام من خلال منظار الفلسفة اليونانية. وبالتحديد من خلال الرؤية الأرسطية الأفلاطونية لتاريخ الفلسفة اليونانية. ومعلوم أن من بين ما ورثه أرسطو عن أستاذه أفلاطون ذلك التقويم المعروف "للسفسطائي" في المدينة اليونانية. فالسفسطائي، من منظور أفلاطون "فيلسوف مزيف"! مقابل الفيلسوف الحق الذي هو أفلاطون نفسه وأرسطو...فالسفسطائي إذن، حسب التأويل الأفلاطوني الأرسطي، رجل غير مبتكر، عاجز عن البرهان، بائع للكلام، متتدر على المماحكة والجدال...هذا هو نموذج الرجل السفسطائي اليوناني الذي فتش عنه الفارابي في المدينة الإسلامية فعثر عليه في شخص "المتكلم"!...فقرأ تاريخ علم الكلام بعيون يونانية"[١].

له وعلق عليه ألبير نصري نادر، الطبعة الثامنة، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ص. ١٥١.

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٥ ١٩٩٤ م، ص. ٦٥ / ٦٦/ ٦٧. ويقول في نفس المعنى، وهو يتحدث عن قياس الغائب على الشاهد، موضحا، كيف لجأ الفيلسوف في الإسلام، ممثلا في الفارابي وابن رشد إلى ممارسة نفس منطق هذا القياس بالرغم من تقليلهما من شأنه والطعن في نجاعته العلمية وفي كونه يقف دون المعرفة "البرهانية"، فلم يجد الفارابي غير قياس التمثيل هذا سبيلا إلى تكوين معرفة بالحركة الكلامية في الإسلام وتبرير موقفه منها، حين صار يستعير أوصاف الحركة السفسطائية اليونانية وينقل نعوتها الأفلاطونية المعروفة ويسقطها على الحركة الكلامية في الإسلام، ليشبه هذه المراد معرفتها بتلك

وقد نفهم الأمر على أن الفارابي صاغ ملة انطلاقا من الفلسفة التي كانت عند قدماء اليونان، كما يمكننا أن نفهم الأمر أيضا على نحو آخر. "ففلسفة الملة عنده هي الحكمة الإنسانية فقط، وهي الجهد اللازم لحل لغز هذه الأشياء والأحداث الإلهية التي غيرت وجه الأرض"(١). ولعل الأمر الجوهري هو أن إشكالية الصلة بين الملة والفلسفة هي نقطة انطلاق تفسير الفارابي السياسي وتوجد في جوهر تفكيره السياسي. "فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة. وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها، كذلك الملة. والعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية، وذلك أن التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها. فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط، مثل قولنا "الإنسان الكاتب" هو أخص من قولنا "الإنسان". فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية. والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا براهين. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة، لأن الشيء إنما يقال إنه جزء لعلم أو إنه تحت علم بأحد وجهين: إما أن تكون براهين ما أخذ فيه بلا براهين هي في ذلك العلم أو إذا كان العلم الذي يشتمل على الكليات هو الذي يعطي أسباب الجزئيات التي تحته. فالجزء العملي من الفلسفة إذن هو الذي يعطي أسباب

المعلومة لديه في ذاكرته وثقافته الفلسفية"، عبد المجيد الصغير، "التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي"، ضمن تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، تنسيق بن ناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١١٧، جامعة محمد الخامس المملكة المغربية، ص. ٩٤.

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٢٠٨.

الشرائط التي يقدر بها الأفعال لأجل أي شيء شرطت وأي غرض قصد أن ينال بتلك الشرائط. وإذا كان علم الشيء هو العلم البرهاني، فهذا الجزء من الفلسفة هو الذي يعطي إذن برهان الأفعال المقدرة التي في الملة الفاضلة. وقد كان الجزء النظري من الفلسفة هو الذي يعطي براهين الجزء النظري من الملة، فإذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة. فإذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة"(١). وإن دل هذا النص على شيء، فإنما يدل على أن "بين الملة والفلسفة علاقة معرفية وتربوية ومنهجية، يطبعها التناظر والتواصل والتمايز في نفس الوقت"(٢).

إن الفلسفة هي التي تعطي براهين الملة الفاضلة، ولذلك "نجد عند الفارابي... تعظيما كبيرا "للبرهان العقلي"...ذلك أن هذا البرهان هو "الصورة" الحق حتى للملة "(٣). فالفارابي يدخل الدين ككل تحت الفلسفة، لأن الدين يقوم على الاعتقاد بالملة ولا يقوم على البرهان. فهو يخاطب الناس على أساس أن يؤمنوا ويعتقدوا ويسلموا. ومادام الدين كذلك، فالفلسفة هي التي تعطي البراهين على ما يعطيه الدين بدون براهين. وهذا يعني أن الفلسفة لا تخلو من منافع للدين، كما نجد في الإعلام بمناقب الإسلام للعامري الذي يدافع عن فوائد الفلسفة للدين"(٤)، مع استحضارنا الاختلاف الكبير

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، سبق ذكره، ص. ٤٦/ ٤٧.
(٢) – عبد الله الطني، معجم الفلسفة الفارابية: مقاربة تكاملية، سبق ذكره، ص. ١٨٣.
(٣) محمد المصطفى عزام، "مصطلح "العقل" بين الفلسفة والتصوف"، ضمن المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات وناظرات رقم ٤٢، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، ص. ٢٧.
(4) - Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, meanings, Routledge, London and New York, 2007, P. 88

بين تصوري الفارابي والعامري في دفاعهما عن الفلسفة والدين. ولما كانت الفلسفة لدى الفارابي هي التي تبرهن على ما في الدين من قضايا، فهي أسبق منطقيا من الدين. "وينزلق الفارابي دون أن يمهد من التشابه في المكونات إلى الأفضلية الغنوصيولوجية والأنطلوجية للفلسفة على الملة، لينتهي إلى التبعية الإبستمولوجية التي للملة بالإضافة إلى الفلسفة: فهذه الأخيرة منوط بها تأسيس الملة، إذ الكليات لا يمكن إلا أن تضعها الفلسفة لأن هذه وحدها تعطي براهين الآراء التي في الملة والأفعال التي تقرها، وهي التي تعطي أسباب الشرائط التي تقدر بها الآراء وتقيد بها الأفعال وبراهينها"(١).

إن الفارابي يقوم بترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة دون أن يخوض في كونهما يتعارضان أو يختلفان. فالإنسان إذا أراد أن يأخذ عقائد الأديان مبرهنة فعليه أن يتجه إلى الفلسفة. ففي الدين الجزء النظري العقدي الذي يتعلق بآراء الناس، والجزء العملي الذي يتعلق بأفعالهم. ومادامت الفلسفة ككل تعطي براهين الدين ككل، فالفلسفة النظرية تعطي براهين القسم النظري من الدين مثلما أن الفلسفة العملية تعطي براهين القسم العملي منه. "وأما إن نقلت الملة من أمة كانت لها تلك الملة إلى أمة لم تكن لها ملة، أو أخذت ملة كانت لأمة فأصلحت فزيد فيها أو أنقص منها أو غيرت تغييرا آخر فجعلت لأمة أخرى فأدبوا بها وعلموها ودبروا بها، أمكن أن تحدث الملة فيهم قبل أن تحصل الفلسفة وقبل أن يحصل الجدل والسوفسطائية، والفلسفة التي لم تحدث فيهم عن قرائحهم، ولكن نقلت إليهم عن قوم آخرين كانت هذه فيهم قبل ذلك، أمكن أن تحدث فيهم بعد الملة المنقولة إليهم. فإذا كانت الملة تابعة لفلسفة كاملة، وكانت الأمور النظرية التي فيها غير موضوعة فيها كما هي في الفلسفة بتلك الألفاظ التي يعبر بها عنها، بل إنما كانت قد أخذت

(١) - صالح مصباح، "مسألة الملة عند الفارابي" ضمن كتاب دراسات حول الفارابي، سبق ذكره، ١٩١.

مثالاتها مكانها إما في كلها أو في أكثرها، ونقلت تلك الملة إلى أمة أخرى من غير أن يعرفوا أنها تابعة لفلسفة، ولا أن ما فيها مثالات لأمور نظرية صحت في الفلسفة ببراهين يقينية، بل سكت عن ذلك حتى ظنت تلك الأمة أن المثالات التي تشتمل عليها تلك الأمة هي الحق وأنها هي الأمور النظرية أنفسها، ثم نقلت إليهم بعد ذلك الفلسفة التي هي الملة تابعة لها في الجودة، لم يؤمن أن تضاد تلك الملة الفلسفة ويعاندها أهلها ويطرحونها، ويعاند أهل الفلسفة تلك الملة ما لم يعملوا أن تلك الملة مثالات لما في الفلسفة، ومتى علموا أنها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم ولكن أهل الملة يعاندون أهل تلك الفلسفة. ولا تكون للفلسفة ولا لأهلها رئاسة على تلك الملة ولا على أهلها بل تكون مطرحة وأهلها مطرحين، ولا يلحق الملة كثير نصرة من الفلسفة، ولا يؤمن أن تلحق الفلسفة وأهلها مضرة عظيمة من تلك الملة وأهلها. فلذلك ربما اضطر أهل الفلسفة عند ذلك إلى معاندة أهل الملة طلبا لسلامة أهل الفلسفة، ويتحرون أن لا يعاندوا الملة نفسها، بل إنما يعاندونهم في ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة، ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظن بأن يلتمسوا تفهيمهم أن التي في ملتهم هي مثالات. وإذا كانت الملة تابعة لفلسفة هي فلسفة فاسدة، ثم نقلت إليهم بعد ذلك الفلسفة الصحيحة البرهانية، كانت الفلسفة معاندة لتلك الملة من كل الجهات، وكانت الملة معاندة بالكلية للفلسفة. فكل واحدة منهما تروم إبطال الأخرى، فأيتهما غلبت وتمكنت في النفوس أبطلت الأخرى، أو أيتهما قهرت تلك الأمة أبطلت عنها الأخرى.
وإذا نقل الجدل أو السوفسطائية إلى أمة لها ملة مستقرة ممكنة فيهم، فإن كل واحد منهما ضار لتلك الملة ويهونها في نفوس المعتقدين لها، إذ كانت قوة كل واحدة منهما فعلها إثبات الشيء أو إبطال ذلك الشيء بعينه. فلذلك صار استعمال الطرق الجدلية والسوفسطائية في الآراء التي تمكنت في النفوس عن الملة يزيل تمكنها ويوقع فيها شكوكا ويجعلها بمنزلة ما لم يصح بعد

وينتظر صحتها، أو يتحير فيها حتى يظن أنها لا تصح هي ولا ضدها. ولذلك صار حال واضعي النواميس ينهون عن الجدل والسوفسطائية ويمنعون منهما أشد المنع. وكذلك الملوك الذين رتبوا لحفظ الملة أي ملة كانت فإنهم يشددون في منع أهلها ذينك ويحذرونهم إياهما أشد تحذير"(١).

ولعل الملاحظة الأولى التي نسجلها من خلال هذا النص، وبعض النصوص السابقة، هي أن الفارابي يضع نفسه في مستوى التاريخ البشري بإطلاق. فهو لم يكن يؤرخ للأمة الإسلامية أو لتشكل الخطابين الفلسفي والملي فيها، بل كان يتكلم بإطلاق، وهذه أهم سمة للخطاب الفلسفي. "إن منظور الفارابي للدين يفضي إلى علم فلسفي عن القوانين الإلهية، فهو يشير عن طريق تقديم قوانين إلهية، وتشريع، ولاهوت، من حيث إنها أجزاء من العلم السياسي، إلى إمكان مناقشة محايدة لكل الأديان أو "الملل" وللخصائص المشتركة لها جميعا"(٢). فالفارابي لا يستبعد وجود أمم ومدن فاضلة تتدين بديانات مختلفة عندما يقول: "فلذلك يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وإن كانوا كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها"(٣). وبذلك ينظر

---

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، سبق ذكره، ص، ١٥٤- ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) ليو ستراوس، جوزيف كروس، تاريخ الفلسفة السياسية، سبق ذكره، ص. ٣٢٨.

(٣) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، قدم له وبوبه وشرحه علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ص. ٩٧. ويحضرني، وأنا أتأمل عدم استبعاد الفارابي لأمم ومدن فاضلة تتدين بديانات مختلفة ومتعددة، هذا التمثيل الجميل الذي أورده Chad Meister، والذي يتحدث فيه عن تنوع الأديان من خلال ضرب مثال الرجال العميان والفيل، بحيث يرمز للإله بفيل ضخم محاط بعدد من الرجال العميان، وكل واحد منهم يعتقد فيه غير ما يعتقده الآخر ! ويقول فيه:

« The blind men and the Elephant : God is like a large elephant surrounded by several blind men, One man touches the elephant's tail and thinks it is a rope. Another touches the trunk and thinks it is a snake. Another touches a leg and

الفارابي بعين واحدة إلى الأديان كلها. "وهكذا تقودنا مقاربة الفارابي للملة إلى علم فلسفي للشرائع الإلهية[...]إلى إمكان مناقشة حيادية لكل الملل أو "الطوائف"، وللميزات المشتركة بينها جميعا"[١].

أما الملاحظة الثانية التي نسجلها من خلال نص الفارابي كذلك فتتمثل في كون مفهوم الملة عند الفارابي مفهوم غامض، فهو لا يعني بالملة الوحي والسنة بالضبط، ولا يعني بها الكلام والفقه. ولذلك نفهم من مفهوم الملة تارة أنه يقصد به الشريعة في بدايتها الأصيلة التي لم تتبلور بعد في صناعات وعلوم مضبوطة، ونفهم منه مرة أخرى أنه يعني الشريعة والعلوم التي جاءت لصياغة الشريعة في قوانين وحجج وبراهين.

إن الفارابي يشدد كثيرا في الإبانة عن معدن العلاقة الكائنة بين الدين والفلسفة على أوجه التشابه والتماثل بينهما بدل الاختلاف والتباين، وذلك بغية "إجبار كل من الإسلام والفلسفة بأن يخطو كل منهما في اتجاه الآخر"[٢]. فهو يقيم العلاقة بين الفلسفة والدين على أساس أن لا تعارض بينهما. والسؤال المثار هنا: لماذا كانت الفلسفة منطقيا أعم من الدين؟

إن الفلسفة منطقيا أعم من الدين، إذ القول بأن شيئا أعم من شيء لآخر منطقيا يكون لسببين اثنين:

---

thinks it is a tree. Yet another touches the elephant's side and thinks it is a wall. They are all experiencing the same elephant but in very different ways. The same goes for God and the various religions ».

Chad Meister, Introducing philosophy of Religion, Routledge, New York, 2009, P. 31.

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٩٩.

(٢) ليو ستراوس، جوزيف كروس، تاريخ الفلسفة السياسية، سبق ذكره، ص. ٣٠٦.

١. في حالة ما إذا كانت براهين العلم الذي تحت الآخر غير معطاة فيه بل في علم آخر غيره. فالعلم الذي يعطي براهين القضايا الموجودة في العلم الآخر الذي ليست فيه براهينه الخاصة هو العلم الأعم. ويمكن التمثيل بالرياضيات التي هي أعم من الفيزياء التي نستعمل فيها القوانين الرياضية.

٢. إذا كان علم يعطي أسباب ما هو جزئي في علم الآخر، فالذي يعطي الأسباب أعم من الذي لا يعطيها. يقول ابن سينا: "كل أصل موضوع في علم، فإن البرهان عليه من علم آخر"(١).

إن المهنة الملكية الشريفة أو الرفيعة التي منها يمكن أن تقوم ملة ودين فاضل هي الفلسفة. فالفقيه هو متفقه، ومع ذلك يبقى تحت الفلسفة لأنه يبين ما في الدين ويدعو الناس إليه، بينما الفيلسوف أشرف في عمله لأنه يعطي براهين الدين. يقول محمد المصباحي مميزا بين الشيرازي والفارابي الذي يميز بين الملة والفلسفة: "إن الشيرازي على العكس من الفارابي الذي كان يميز بين الملة والفلسفة بل ويعطي أحيانا الأسبقية للفلسفة على الشريعة، كان يوحد بين الحكمة والشريعة، بل ويعطيها الأولوية على الحكمة. وبهذا يكون شبيها بجهة ما بما بعد الحداثة التي تخلت عن ادعاءات الحداثة التي كانت تفرق في المرتبة بين العقل والوحي، بين اللوغوس والميتوس، بين الخيال والعقل، بين الجمهور والخاصة...إلخ. إن حضور النص الشرعي حضورا ماديا في متن صدر الدين، وليس فقط كأفق ميتافيزيقي، دليل على الحظوة التي تحتلها الشريعة لديه. ولعل السبب في هذا راجع إلى المكانة الرفيعة التي صار يحتلها الخيال في فكره، حيث لم يعد القول الشعري والخطابي مجرد أداة لمخاطبة

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص. ٤٧٩.

خيال الجمهور وعقله العملي لاستنهاضه للقيام بأعمال العمران والفضيلة، كما كان يقول ابن رشد، بل أداة لبناء عوالم ومفاهيم فلسفية عميقة"[١].

وصفوة القول: إن الدين هو ملتقى الفلسفة والسياسة عند الفارابي الذي عمل على التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال قوله بأسبقية الفلسفة بوجهيها النظري والعملي على الملة كذلك بوجهيها النظري والعملي. "إن مسألة الملة هامة بقدر ما هي شائكة، فهي هامة لأنها نقطة تقاطع الفلسفة والدين والسياسة عند الفارابي، ولكنها شائكة لأنها تظهر عند الفارابي بمظهر محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، بين الحكمة والشريعة، بين العقل والنقل، ولكنها في واقعها دفاع الفيلسوف عن الفلسفة في زمن الملة وفي بلادها وهو دفاع بعيد عن كل طفولة نقدية، يظهر بمظهر البحث عن "تحالف بين الدين والفلسفة البرهانية في مواجهة السفسطة والجدل"، ولكنه في عمقه تحزب للفلسفة أكثر من أن يكون بحثا عن تحالف كهذا. إن مسألة الملة هامة بهذا القدر نظرا لأنها تقدم لنا كيفية تعامل الفيلسوف مع الدين باعتباره فيلسوفا أولا ثم باعتباره منظورا من منظوري السلطة السياسية والسلطة الدينية وقد كانتا واحدة موحدة لا تقبل الفرق لأنها تراه خلافا ولا تنظر بعين الرضا إلى الاختلاف لأنها تظنه فتنة، في حين كان الفيلسوف يعتبر أنه "قد يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وإن كانوا كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها[...] والملة هي رسوم هذه أو رسوم خيالاتها في النفوس"...لا شك أن عالم الفيلسوف كان دوما أرحب من عالم غيره"[٢].

(١) محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو)، ص:٢٠٠٦، ص.١٣٦.

(٢) - صالح مصباح، "مسألة الملة عند الفارابي" ضمن كتاب دراسات حول الفارابي، سبق ذكره، ٢٠٢.

(٣)

التكامل بين علوم الحكمة وعلوم الملة في إحصاء العلوم.

تقديـــم.

لقد اشتهر الفارابي في العالم الإسلامي بمسالة التصنيف أكثر من الفلاسفة الآخرين كابن باجة وغيرهم. وقد خصص لها كتابا سماه إحصاء العلوم، ويعتبر أرسطو أول فيلسوف عمل على تصنيف العلوم وتقسيمها، قبل أن يتسلم المعلم الثاني هذا التقليد من المعلم الأول. فالفارابي يتحدث عن علوم الحكمة جنبا إلى جنب مع علوم الملة نظرا للتجربة التاريخية التي يستوحيها، وهي التجربة العربية الإسلامية المنفتحة على اليونان من موقع الحضارة القوية المعتدة بنفسها. ولذلك فهو يتحدث عن العلم المدني والفقه والكلام، وهي علوم إسلامية محضة ولا علاقة لها بالفلسفة اليونانية. وإذا كان رئيس المدينة الفاضلة عند اليونان هو الفيلسوف، فإن رئيس المدينة الفاضلة لدى الفارابي إما فيلسوف أو نبي. أما حديثه عن شروط هذا الرئيس فيذكرنا صراحة بالشروط التي وضعها الماوردي في الإمامة (الذكاء، الاجتهاد،...).

وإذا كان الفارابي يتحدث عن المدينة الفاضلة ومضاداتها التي يجمعها مصطلح "المدن الجاهلة"، فإن أفلاطون لا يستعمل المضادات. وبالرغم من أن الفارابي يستعمل في حديثه عن المدن الجاهلة نماذج من أفلاطون، إلا أنه يعطيها معنى إسلاميا (الفاسقة، المبدلة،...).

أ ـ الفارابي: دفاعا عن علوم الملة أم عن علوم الحكمة؟

يعتبر الفارابي نموذج الفيلسوف المسلم المقبل على النصوص اليونانية ينهل منها في غير حرج ولا رقابة كبيرة على الذات. فالفارابي قارئ النصوص اليونانية وشارحها والخاضع لأثرها لا يقتطف من البستان الإغريقي ورودا وزهورا يتجمل بها أو يتطيب بريحها، بل هو طالب معرفة وعاشق حكمة وواجد في المثل الأعلى اليوناني ما يرضي تطلعاته على فضاء رحب. ولا نلومه في ذلك، فالأثر اليوناني قد فعل فعله في كل النتاج الثقافي العربي الإسلامي وتسرب إلى نسيجه وأسهم في حياكته وصياغته. وهذا التأثير اليوناني ليس حكرا على الفارابي، ولا وقفا على الفلاسفة المسلمين فقط، بل شملت "عدواه" غير الفلاسفة من أهل الصناعات الأخرى. ويمكن اعتبار الفارابي في هذا الصدد فيلسوفا منفتحا على علوم اليونان إلى أبعد الحدود يحبها ويعتبر معارضتها "جناية" لدرجة دفعت بعض المفكرين المغاربة المقتدرين إلى اختزال مشكلة الفلسفة في الإسلام في ابتعادها عن محيطها الفكري الإسلامي ومحاصرة نفسها بنفسها، محملين الفارابي المسؤولية الأكبر في ذلك! "إن مسؤولية الفارابي واضحة في رسم هذا المسار للفلسفة في بلاد الإسلام، فرغم القول مع ابن سبعين بأن الفارابي وحده "الفيلسوف" في الإسلام لا غير، إلا أن اقتصار الفارابي على التعليم الفلسفي المحض عبر أساتذته السريان وعدم تفتحه على علوم الملة قد جعله أميل إلى التقليل من شأنها، خاصة في بعدها المنهجي كما يكرس ذلك تقويمه السلبي للحجاج

الكلامي، هذا الحجاج الذي لا يسعى في رأيه إلى معرفة الحقيقة ولا يعنى بالبرهان عليها، بقدر ما ينشغل بمحض النصرة والتزييف للأقاويل "بأي شيء اتفق"! لقد مثل هذا الموقف السلبي للمنهج الجدلي في أشهر علوم الملة، كما مثلت حياة الفارابي وابن سينا بانعزال الأول وتفرده في خلوته، وبانغماس الثاني في شؤون الدنيا وإغراءاتها، مثل كل ذلك ربما أسباب وعوامل حالت بجانب عوامل أخرى، دون انتباه الفيلسوف إلى إمكانية النفاذ برؤيته الفلسفية لقلب علوم الملة والمساهمة في تطويرها والمشاركة في تهذيبها. ولعل حضور ابن رشد البارز في الفكر الإسلامي إنما جاء بفضل محاولته القطع مع ذلك التقليد القديم في فلسفة المشرق، حيث ظل منشغلا بما ابتلي به عصره ومساهما في طرح وحل قضايا الناس النظرية والعملية، واضطر في سبيل ذلك، مختارا مجبرا، إلى ركوب أسلوب الحوار والحجاج والمجادلة لتوسيع قاعدة مخاطبيه"[1]. ونحن لا ننكر بأن الفارابي كان في بعض مؤلفاته أكثر الفلاسفة نقلا عن اليونان وميلا إلى الفلسفة وجمعا بين فلسفات وآراء الحكماء درءا للاختلاف "المشين" بينهم. فقد "بلغ الأخذ والاقتباس عن "آداب الحكماء اليونانيين" أقصى ما يمكن بلوغه في النظر السياسي في الإسلام مع الفاربي، فهو اتحاد معه وانصهار فيه مع الحرص على وساطة "الملة المشتركة" أو الدين الواحد"[2]. ولكن هذا النقل البالغ درجة الانصهار أو يكاد، يستوجب منا حسن فهم مقصد هذا الفيلسوف. فإذا كان

(١) عبد المجيد الصغير، دفاعا عن علوم الحكمة وعلوم الملة: مقامات نموذجية من التحاجج عند الفيلسوف العامري(٣٨١هـ)، ضمن التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم ١٣٤، جامعة محمد الخامس، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م ص. ١٠١.

(٢) سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص. ٢٦٧.

الفارابي يتنفس في مناخ الثقافة اليونانية أحيانا كثيرة بحكم ارتياده لحقولها وإكثاره من التنقل فيها وانتمائه إلى الفلسفة، فإنه كان يقرأ وهو يستحضر كامل خزانه المعرفي، وانتمائه الحضاري العربي الإسلامي، ومعتقده الديني. فهو يتميز بسعة في الأفق الفكري ورحابة تجاه المعارف الإنسانية أو العلوم الفلسفية. "ويكفي الإطلاع على كتابه إحصاء العلوم ليعرف القارئ أن أبا نصر فكر ثاقب ومرتب"(١).

ونود الإشارة إلى أن الانشغال بعلوم الحكمة، بجانب المشاركة في علوم الملة من طرف الفيلسوف في الإسلام، مسألة درج عليها فلاسفة الإسلام بدرجات متفاوتة. "أول شخص حاول أن يؤقلم الفلسفة الإغريقية في العالم الإسلامي هو الكندي(٨٠٠ / ٨٦٠)، المشهور ب "فيلسوف العرب" [...]. موقفه الكلامي كان على مقربة من المعتزلة"(٢).

وإذا كانت مدرسة الكندي التي ينتمي إليها العامري هي المدرسة الأشهر في هذا المجال في المشرق، فإن الأمانة العلمية تفرض علينا القول بأن الفارابي قد جمع قليلا أو كثيرا في بعض تآليفه بين علوم الحكمة وعلوم الملة، دليلنا في ذلك كتاب إحصاء العلوم الذي نحن بصدد دراسته ناهيك عن كتاب الحروف غير المتناول حاليا بالدرس. فالفارابي قاوم التيار المعارض للفلسفة ولكل أشكال الحجاج الفكري، وساهم في ترسيخ التعليم الفلسفي بجانب المشاركة في علوم الملة والدفاع عنها، وحاول البرهنة على وصل الشريعة بالحكمة على طريقته، وإضفاء المشروعية على الممارسة الفلسفية في النسيج الإسلامي.

---

(١) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص. ٦.

(2) - Watt (W. Montgomery), The Majesty That Was Islam, in he Islamic world, 6611100-,(op. Cit), P.137.

ب خطاطة العلوم عند الفارابي.

يستهل الفارابي كتاب إحصاء العلوم بالقول: "قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه[...] وينتفع بما في هذا الكتاب الإنسان إذا أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ما ذا يقدم، وفي ما ذا ينظر، وأي شيء يستفيده نظره، وما غناء ذلك، وأية فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وغرر. وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقيس بين العلوم، فيعلم أيها الأفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن ووأثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف"[1].

١ـ علم اللسان:

١ , ١ .علم الألفاظ المفردة.

١ , ٢ .علم الألفاظ المركبة.

١ , ٣ .علم قوانين الألفاظ المفردة.

١ , ٤ .علم قوانين الألفاظ المركبة.

١ , ٥ .علم قوانين تصحيح الكتابة.

١ , ٦ .علم قوانين تصحيح القراءة.

١ , ٧ .علم قوانين الأشعار.

٢ـ المنطق:

٢ , ١ .المقولات.

٢ , ٢ .العبارة.

٢ , ٣ .القياس.

(١) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، سبق ذكره، ص. ١٥ / ١٦

٢ , ٤ .البرهان.

٢ , ٥ .الجدل.

٢ , ٦ .السفسطة.

٢ , ٧ .الخطابة.

٢ , ٨ .الشعر.

٣ـ التعاليم:

٣ , ١ .علم العدد.

٣ , ٢ .علم الهندسة.

٣ , ٣ .علم المناظر.

٣ , ٤ .علم النجوم.

٣ , ٥ .علم الموسيقى.

٣ , ٦ .علم الأثقال.

٣ , ٧ .علم الحيل.

٤ ـ العلم الطبيعي:

٤ , ١ .السماع الطبيعي.

٤ , ٢ .السماء والعالم.

٤ , ٣ .الكون والفساد.

٤ , ٤ .الآثار العلوية [الأسطقسات].

٤ , ٥ .الآثار العلوية [المركبات].

٤ , ٦ .المعادن.

٤ , ٧ .النبات.

٤ , ٨ .الحيوان والنفس.

٥ علم ما بعد الطبيعة:

٥ , ١ .الفلسفة الأولى.

٥ , ٢ .المبادئ الأولى.

٥ , ٣.الإلهيات.

٦ـ العلم المدني:

تعريف السعادة.

ترتيب الشيم والسير.

٧ـ علم الفقه:

آراء.

أفعال.

٨ـ علم الكلام:

آراء.

أفعال.

هكذا ينتهي الفارابي في قراءته لعلوم الحكمة وعلوم الملة، إلى تشييد بناء هرمي، على نحو ما رأيناه في هذه السلسلة المتصلة، قاعدته المتينة هي علوم الملة، وقمته هي علوم الحكمة. فهو يحرص أن يقدم دفاعا عاما عن علوم الحكمة وعلوم الملة. "إن تصنيف المعلم الثاني لهذه العلوم وتعريفه بها، يلتقي مع تصنيف المعلم الأول في أمور، ويتميز عنه في أمور أخرى. فالفارابي قد استوعب تصنيف أرسطو وتجاوزه في نفس الوقت إلى منظور أكثر تركيبة وذلك بحكم انفتاحه على ثقافة وعلوم عصره. بحيث نجد في منظومته العلمية، إلى جانب علوم المنطق والرياضيات وعلوم الطبيعة وما وراء الطبيعة والعلم المدني، علوما أخرى مثل علم اللغة وعلم الفقه وعلم الكلام، وهو يؤسس تعريفه بهذه العلوم وفق ترتيب يسميه "الترتيب الصناعي". وهو

ترتيب يتحدد بمقتضاه كل علم بسابقه ويتحدد به لا حقه"[١]

حقا إن القصد المهيمن على هذا الكتاب بيان خطورة ومنزلة أهم علوم الإسلام نظرا وعملا، إلا انه بالرغم من ذلك فقد اتخذ الفارابي ذلك مناسبة لبيان منزلة وفضيلة الفلسفة وسائر علوم الحكمة الوافدة وتوافقها مع الشريعة، إذ لا يحول بيان شرف علوم الملة دون الدفاع عن فضيلة الحكمة وبيان الحاجة إليها. فبيان شرف العلوم الملية إنما يمر ضرورة عبر بيان فضيلة الفلسفة. "وإذا كان الفارابي قد سار في تقسيمه للعلوم على النهج الذي سار عليه أرسطو من قبله، ففرق بين العقلين العملي والنظري، كما قسم "العلم المدني" إلى قسمين الأخلاق والسياسة، فإنه في تصنيفه للعلوم تبرز محاولته الملائمة بين ما قاله فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو وما جاءت به الشريعة الإسلامية، حيث نراه يدمج مباحث الفقه والكلام مع "العلم المدني" ضمن مباحث العقل العملي، أما ابن رشد فغنه قصر "العلم المدني" على مبحثي الأخلاق والسياسة دون سواهما"[٢]. فالفارابي لم يدافع على علوم الحكمة فحسب، بل نبه إلى شرفها مقارنة مع علوم الملة. فهو الفيلسوف الذي يرفض الإعراض عن الحكمة وكره الإصغاء إليها، بإبراز الحاجة المتبادلة ما بين الحكمة والشريعة. والعمل على عدم الإساءة إلى منزلتها في المجتمع الإسلامي. "يرمي "كتاب إحصاء العلوم" إلى بلورة مفهوم الثقافة العامة الواجب توفرها لإنارة السبل رغبة في التنظير والعمل"[٣]. وبهذا يكون المعلم الثاني قد بلغ الأوج في الدفاع عن علوم الحكمة داخل الثقافة الإسلامية، وبيان قيمة وفائدة كل العلوم الحكمية، وكل علم من علوم الحكمة وتوافقها

---

(١) عبد الله الطني، معجم الفلسفة الفارابية: مقاربة تكاملية، سبق ذكره، ص. ٢٤٧.
(٢) فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٦٤)، الطبعة الأولى، بيروت، آيار/ مايو ٢٠٠٧، ص. ٤٠.
(٣) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص. ٢٥.

مع علوم الملة. غير أنه لا ينبغي أن يعتبر ذلك التفاضل الممكن ملاحظته بين العلوم، لاعتبارات مختلفة، تنقيصا من بعضها ولا تهوينا من شانها، وإنما هو أمر طبيعي وظاهرة عامة للأشياء، إذ أن كل واحد من أبواب العلوم وإن قل خطره فإنه في نفسه جليل الشأن رفيع المكان، وما الذل والنقيصة إلا في الجهل والغباوة. يتساءل أحد الباحثين المعاصرين: "لكن لماذا يأتي كل من علم الفقه وعلم الكلام في آخر قائمة العلوم لديه؟ إن سبب ذلك يأتي بدون شك استجابة لمقتضيات نظريته العامة حول نشأة العلوم أولا، وحول العلاقة بين الفلسفة والملة ثانيا. فلقد سبق أن قال بالأسبقية التاريخية للفلسفة على الملة في تلك النظرية. فمن الطبيعي إذن أن تكون علوم الفلسفة سابقة على علوم الملة....والنتيجة المنطقية طبعا هي أن علم الفقه وعلم الكلام متأخرتان عن الفلسفة بكل علومها. وهو تأخر تاريخي وفي نفس الوقت إبستمولوجي....إن منهج التدرج الذي تحكم في ترتيب الفارابي للعلوم، بشكل عام سيتحكم أيضا في ترتيبه لفروعها، حيث أن كل فرع علمي من هذه الفروع يتحدد بسابقه ويحدد لاحقه. وهو تدرج لا تفرضه الضرورة التاريخية فقط بل الضرورة التعليمية كذلك، من البسيط على المركب"[١].

واللافت للانتباه في تصنيف العلوم لدى الفارابي هو عدم تقليده لأرسطو الذي أبدع المنطق واعتبره آلة وليس علما، بخلاف الفارابي الذي اعتبره علما قائما بذاته. وهذا يعني أن الفارابي مارس التعديل والتجويد على تصنيف العلوم لدى المعلم الأول. بل وأكثر من ذلك، عمل الفارابي على إضافة علوم إسلامية جديدة. وهذا وجه آخر من أوجه الاختلاف بين التصنيفين[٢]. ذلك "أن أبا نصر أضاف إلى أصناف العلوم، كما جاءت في

(١) عبد الله الطني، معجم الفلسفة الفارابية: مقاربة تكاملية، سبق ذكره، ص. ٢٤٩.

(٢) يقول محسن مهدي: "لكي نفهم كيف جمع الفارابي لبنات بنائه بعضها إلى بعض، لا بد من إجراء مقارنة مع أنماط مشهورة أخرى من تصنيف العلوم. ويوجد منها

الترتيب الأرسطي، صنفين لهما أهمية كبيرة في المناخ الثقافي الإسلامي: الفقه وعلم الكلام. لم يكتف بذكرهما من بين العلوم، بل مارسهما. مارس الفقه وهو قاض، واعتنى بالكلام ليثبت عقيدته الإسلامية بكيفية مبرهن عليها، ولأن الكلام يعطي السند والضمانة للمعايير السياسية والأخلاقية اللتين بدونهما لا يحصل علم مدني أو "فلسفة مدنية". كما يستحيل بدونهما الوصول على السعادة العظمى"(١).

ت تعريف العلم المدني

يقول الفارابي مبينا العلم المدني: "أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسير الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسير، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه. ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السير، ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك. وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه، وهي الحياة الآخرة. والمظنونة به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويميز الأفعال والسنن

نمطان أساسيان. الأول، هو التصنيف الأرسطوطاليسي للعلوم الفلسفية إلى علوم نظرية (الرياضيات، والعلم الطبيعي، وعلم ما وراء الطبيعة)، وعلوم عملية (علم الأخلاق والعلم المدني والإقتصاد). أما الثاني، فهو تصنيف أكثر شمولا، وقد تضمن على حد سواء، العلوم الفلسفية وغير الفلسفية التي كانت قائمة في الأمة الإسلامية". محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٠٣.

(١) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص. ٣٧.

ويبين أن التي تنال ما هو في الحقيقة سعادة: هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص"(١).

ويتحدث الفارابي عن هذا العلم كذلك في كتاب الملة، الذي هو عبارة عن رسالة صغيرة يشرح فيها صاحبنا الملة الفاضلة، قائلا: "والعلم المدني يفحص أولا عن السعادة، ويعرف أن السعادة ضربان: سعادة يظن بها أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وسعادة هي في الحقيقة سعادة، وهي التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الأوقات لينال بها غيرها، وسائر الأشياء الأخر إنما تطلب لتنال هذه، فإذا نيلت كف الطلب. وهذه ليست تكون في هذه الحياة، بل في الحياة الآخرة التي تكون بعد هذه، وهي تسمى السعادة القصوى. وأما التي يظن بها أنها سعادة وليست كذلك فهي مثل الثروة واللذات أو الكرامة وأن يعظم الإنسان أو غير ذلك من التي تطلب وتقتنى في هذه الحياة من التي يسميها الجمهور خيرات"(٢).

وإذا كانت السياسة قد أخذت عندنا معنى قدحيا، فإن السياسي عند اليونان يعني المدني. فالسياسة مرتبطة بالإنسان أولا والدولة ثانيا والأخلاق ثالثا بالمعنى الواسع، كما أنها مرتبطة بتقسيم العمل في المدينة. وصاحب العلم المدني هو الذي ينظر في هذه العلاقة. فالعلم المدني لدى الفارابي له تعريف أقرب إلى الأخلاق والسعادة. وكلمة السنن في النص الأول تعني القانون لأن السياسة ليست شيئا عشوائيا. "إن فلسفة القرون الوسطى المدنية هي، إلى حد بعيد، فلسفة للدين، تماما كما كانت الفلسفة المدنية القديمة فلسفة للمدينة، ومثلما هي الفلسفة المدنية المعاصرة فلسفة للدولة. وفي الفصل

---

(١) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، سبق ذكره، ص. ٧٩ / ٨٠. ويرد هذا النص كذلك في كتاب الملة ونصوص أخرى، سبق ذكره، ص. ٦٩ / ٧٠.

(٢) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، سبق ذكره، ص. ٥٢.

الخامس من مصنف إحصاء العلوم، يضع الفارابي الفلسفة المدنية للقدماء، أي فلسفة أفلاطون بخاصة، جنبا إلى جنب مع علم الفقه وعلم الكلام. وهو بهذه الطريقة يشير إلى مهمة الفلسفة المدنية غير المنجزة: أي مهمة تطوير فلسفة للملة. وبهذا الخصوص فإن موضوع مصنف كتاب الملة هو العلاقة بين الملة والفلسفة بصورة عامة، والفلسفة المدنية بصورة خاصة، وهو مطابق للفصل الخامس من مصنف إحصاء العلوم الذي يردم الهوة التي تركها المصنف الأخير عينه"[١].

ث مكانة العلم المدني من العلوم عند الفارابي.

إن العلم المدني ليس أرفع مرتبة من العلم الإلهي. ففعل السعادة يكون نتيجة الوحدة المنسجمة بين الآراء والأفعال. مما يعني أنه لأجل تحقيق السعادة يتعين أن يتظافر العلم المدني (وهو علم عملي) والعلم الإلهي وهو (علم نظري). وفي هذا الصدد يقسم الفارابي العلوم إلى مبدأين: علوم كلية وعلوم جزئية. أما العلوم الآلية (المنطق) فهي علوم ليس لها مضمون، لأنها عبارة عن صيغ عامة وأساليب تسدد الذهن نحو الصواب من أجل رد التمويه والعناد الموجود في كل الأقيسة. "فصناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"[٢]. فالعلوم الجزئية عند الفارابي تنقسم إلى علوم التعاليم من جهة، وهي عند أرسطو سبعة أجزاء: علم العدد، الهندسة، علم المناظر(البصريات)، علم النجوم (الفلك)، علم الموسيقى(الألحان)، علم الأثقال(الأوزان) وعلم الحيل (الميكانيكا). وإلى

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٤٠.

(٢) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، سبق ذكره، ص. ٢٧.

علوم الطبيعة من جهة أخرى وتندرج تحت سقفها ثمانية أجزاء: السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، المعادن، النبات، الحيوان والنفس.. أما العلوم الكلية، فهي ثلاثة عند أرسطو، وتضم علم ما بعد الطبيعة، السفسطة والجدل، ثم العلوم العملية. ويشترط أرسطو للعلم عدة شروط منها أن يكون كليا أولا، وضروريا لا تغير فيه ولا تحولا ثانيا، وثالثا أن تكون أحكامه ذاتية بحيث يكون الحمل المحمول على الموضوع مباشرا ومناسبا وخاصا لا عاما. أضف إلى ذلك أن العلم يجب أن ينشد اليقين، ثم البرهان الذي يتشكل على الأقل من ثلاثة أنواع، والبرهان معناه المعرفة بالعلة، والمعرفة بالوجود.

والسؤال المطروح هنا هو إذا كانت هذه هي شروط العلم، فأين سنجد هذه الخصائص في الظاهرة السياسية أو في العلم المدني؟

إن الفارابي إما أن يجر السياسة إلى العلم فيقتلها، وإما أن يفصل السياسة عن العلم، وآنئذ لن يكون العلم المدني علما إلا باشتراك الاسم. فالسياسة ليست علما ضروريا ثابتا كليا. إذ لا مجال فيها لليقين ولا يستعمل فيها البرهان، بل السفسطة والخطابة والشعر. فالرجل الذي يستعمل البرهان في السياسة هو رجل فاشل. والشعر معناه اللجوء إلى الأمثال، والسفسطة معناها الربط بين أمرين لا علاقة بينهما، وكذلك الأمر بالنسبة للخطابة. ومن جهة أخرى فالقضايا في السياسة ليست ذاتية أو مناسبة، لأننا نربط أحيانا بين أمرين لا علاقة ذاتية خاصة بينهما. وتبعا لذلك، لا نفهم كيف يضع الفارابي العلم المدني ضمن جملة العلوم في كتاب إحصاء العلوم. إذ لو تذكرنا المعالم البارزة والأساسية للمدينة الفاضلة، لبدا لنا أن الفارابي يضحي بالسياسة في سبيل العلم، بحيث يمكننا أن نوحد بين العلم المدني والسياسة عند الفارابي دون أدنى حرج! فالفلسفة غايتها السعادة، وهي الاتصال بالمبدأ الأول. والسؤال المطروح هنا هو: هل لهذه التضحية معنى في القرون الإسلامية الوسطى؟

الجواب أنه في هذه القرون لم تكن هنا سياسة وفعل السياسة. صحيح أن اليونان كانت عندهم السياسة بمعنى المؤسسات، لكن في الحضارة الإسلامية لم يكن هناك إلا الأمير الذي يستأثر بالحكم، فلم تكن هناك سياسة بالمعنى الحقيقي في القرون الوسطى.

بعد هذه الفذلكة نرجع إلى النص الذي اقتطفناه سابقا من كتاب إحصاء العلوم. ولعل أول ملاحظة يمكن ملاحظتها على نص العلم المدني المقتطف، هي أن هذا التعريف يتعلق بالإرادة. فالعلم المدني ينظر في الإرادة أو العقل العملي وهو علم يتعلق بالإرادة، أي بالإنسان من حيث هو يريد أحد المتناقضين. "إن الموضوع المركزي لكتابات الفارابي المدنية هو السياسة الفاضلة، أي النظام السياسي الذي يوجهه مبدأ تحقيق الكمال الإنساني أو الفضيلة[...]فالإنسان، خلافا للحيوانات الأخرى، لا يصبح كاملا فقط من خلال المبادئ الطبيعية الحاضرة فيه، وهو على عكس الموجودات الإلهية، لا يكون كاملا إلى الأبد، بل يكتمل من خلال النشاط الذي يبدأ بالفهم العقلاني، وبالروية، والقدرة على الاختيار من بين البدائل المتنوعة التي يقترحها عليه العقل"(١).

فإذا كانت الحتمية تنشد فعلا واحدا دون غيره، فإن الإرادة - بالمقابل تنشد المتضادين معا، فهي غير خاضعة لمبدأ عدم التناقض. "مشكلة حرية الإرادة ذات دالة، بما أن حرية الإرادة قبلت عادة كشرط ضروري للمسؤولية الأخلاقية"(٢).

---

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٧٩.

(2) - Nazif Muhtaroglu, "An occasionalist defence of free will", In Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today, Edited by Anna-Teresa Tymieniecka and Nazif Muhtaroglu, Springer, P.46.

وإذا كان العلم المدني يتعلق بالإرادة، فإننا نلاحظ في الخطاطة علوما تتعلق بالطبيعة أو اللسان. وهذه العلوم سابقة على العلم المدني. فهي تنظر في الظاهرة من حيث هي إنتاج عقلي (أي العقل النظري). فالفارابي يتكلم عن أصناف الأفعال والسنن، والعلم المدني ينظر في الأفعال وقوانينها والغايات، ولا ينظر فقط في القوانين، بينما العلم الطبيعي ينظر في السنن ولا ينظر في الأفعال والملكات والأخلاق والسجايا والشيم كأنها قوى تصدر عنها الأفعال والسنن. "وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا، وتبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم، ويجتهد أن يحفظها عليهم حتى لا تزول. وان تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم، وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها، والسياسة هي فعل هذه المهنة"(١). ويردف في كتاب الملة بأن هذه المهنة تلتئم"بمعرفة جميع الأفعال التي بها يتأتى التمكين أولا والحفظ بعد ذلك"(٢). ولذلك يأبى الفارابي إلا أن يضع مجموعة من المطالب أمام العلم المدني، وهي مطالب تقع على مستوى التربية والترتيب والحفظ. ولا يختلف إثنان في أن هذه الأمور لها أهمية كبرى في بقاء المدينة وتسييرها. فإذا استحضرنا هنا أفلاطون مثلا، فإننا نجد بأن التربية كان لها أيضا دور حاسم، ومن بابها دخل إلى فكرة "الشيوعية" في طبيعة الجنود والحكام. وبعبارة أخرى، فأفلاطون يرى بأن الدولة يجب أن تتدخل في الحياة الشخصية للأفراد. وتحت غطاء التربية، أعطى هذا الفيلسوف

---

(١) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، سبق ذكره، ص. ٨٠. وانظر نفس الكلام أو يكاد في كتاب الملة ونصوص أخرى، سبق ذكره، ص.٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٥٤.

اليوناني اليد الطولى للدولة في تسيير المجتمع والتحكم في العباد والرقاب. فدعا إلى نزع الأطفال من أسرهم ووضعهم في أماكن خاصة للتربية، وتحديد النسل الذي هو من مصلحة هذه الدولة[1]. أما مسألة الحفظ فهي أيضا مسألة لها أهمية كبرى بالنسبة للفارابي. فالمهم ليس هو خلق الشيء، بل حفظه واستمراره. والحفظ هو "خلق" ثاني. فعملية الدوام والأخلاق والترتيب هي كلها أمور مهمة بالنسبة للفارابي وأفلاطون. ومن جملة المهام أو المطالب التي يجب على الفيلسوف أن يقوم بها هي أن يميز بين الغايات. وهذا التمييز يرجع إلى أمرين أساسيين هما: السعادة الحقة من جهة والسعادة المظنونة من جهة أخرى. وهذا ما يذكرنا بالتمييز بين الفلسفة والجدل. فإذا كان الجدل هو تصوير الحقيقة المظنونة على أنها حقيقة حقيقية، فإن الفلسفة بالمقابل هي النظر في الحق بما هو حق. فمن مطالب العلم المدني أن يميز بين نوعين من السعادة، وصاحب العلم المدني يميز الأفعال والسنن. "وأن الرياسة ضربان: رياسة تمكن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة، والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة. ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ماهي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية، وتنقسم هذه الرياسة أقساما كثيرة، ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة: فإن كانت تلتمس اليسار سميت رياسة الخسة، وإن كانت الكرامة سميت رياسة الكرامة، وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك"[2]. وبذلك يميز الفارابي بين الرئاسة

---

(١) أنظر: أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٢) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، سبق ذكره، ص. ٨١.

الفاضلة من جهة، والرئاسة الجاهلة التي تتفرع بدورها إلى أنواع يجمعها نعت الجاهلة. "وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين: إحداهما: القوة على القوانين الكلية. والأخرى: القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية، وبممارسة الأفعال في الأخلاق، والأشخاص في المدن التجريبية. والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب، فإن الطبيب إنما يصير معالجا كاملا بقوتين: إحداهما: القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب. والأخرى: القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لآبدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن بدن في حال حال. كذلك المهنة المالكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارض عارض وحال حال، ومدينة مدينة، في وقت وقت، بهذه القوة، وهذه التجربة"[١]. ويتغيى الفارابي من وراء تشبيهه للمهنة الملكية بمهنة الطب ضرورة تأقلم الرئيس مع العوارض والأحوال والطوارئ المستجدة، والتقدير فيها بحسب ذلك. "والفلسفة المدنية تعطي في ما تفحص عنه من الأفعال والسنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه القوانين الكلية، وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت وقت، وكيف وبأي شيء، وبكم شيء تقدر، ثم تتركها غير مقدرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل، وسبيلها أن تنضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والعوارض التي بحسبها يكون التقدير غير محدودة ولا يحاط بها. وهذا العلم جزءان: جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتميز ما بين الحقيقة منها والمظنون به وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

(١) المرجع نفسه، ص. ٨١ / ٨٢.

وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الملكية التي بها يمكن السير والأفعال ترتيب أهل المدن، والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم، ثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي وما كل واحدة منها، ويحصي الأفعال التي يفعلها كل واحد منها، وأي سنن وما كان يلتمس كل واحد منها لأن يمكن في المدن والأمم حتى تنال بها غرضها من أهل المدن والأمم التي تكون تحت رياستها، ويبين أن تلك الأفعال والسير والملكات هي كلها كالأمراض للمدن الفاضلة. أما الأفعال التي تخص المهن الملكية منها وسيرتها فأمراض المهنة الملكية الفاضلة. فأما السير والملكات التي تخص مدنها فهي كالأمراض للمدن الفاضلة، ثم يحصي كم الأسباب والجهات التي من قبلها لا يؤمن أن تستحيل الرياسات الفاضلة وسنن المدن الفاضلة إلى السنن والملكات الجاهلية، ويحصي معها أصناف الأفعال التيب يضبط المدن والرياسات الفاضلة أن تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة. ويحصي أيضا وجوه التدابير والحيل، والأشياء التي سبيلها أن تستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية حتى ترد إلى ما كانت عليها، ثم يبين بكم شيء تلتئم المهنة الملكية الفاضلة، وأن منها العلوم النظرية والعملية، وأن يضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الأفعال في المدن والأمم، وهي القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقدر بها الأفعال والسير والملكات، بحسب جمع جمع، أو مدينة مدينة، أو أمة أمة، وبحسب حال حال، وعارض عارض. ويبين أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيلن متى كان ملوكها يتلون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم، على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم، وأن يكون توليهم من غير انقطاع ولا انفصال، ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع، ويبين أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تتفقد في أولاد الملوك وفي غيرهم، حتى يؤهل

بها من يوجد منه الملك بعد الذي هو اليوم ملك، ويبين كيف ينبغي أن ينشأ من وجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية، وبما ذا ينبغي أن يؤدبن حتى يحصل له المهنة الملكية، ويصير ملكا تاما. ويبين مع ذلك أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكونوا ملوكا، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم على الفلسفة لا النظرية ولا العملية، بل يمكن كل واحد منهم أن يصير إلى غرضه في المدينة والأمة التي تحت رياسته بالقوة التجريبية التي تحصل له بمزاولة جنس الأفعال التي ينال بها مقصودهن ويصل إلى غرضه من الخيرات متى اتفقت له قوة قريحة جبلية جيدة: لاستنباط ما يحتاج إليه في الأفعال التي ينال بها الخير الذي مقصدهن من لذة أو كرامة أو غير ذلك، وانضاف إلى ذلك جودة الإئتساء بمن نقدم في الملوك الذين كان مقصدهم مقصده"(١).

ما هي منزلة العلم المدني (علم السياسة) بين نسق العلوم العربية الإسلامية ولا سيما الموروث منها عن الأوائل (اليونان)؟

إن خطاطة تصنيف العلوم ودلالتها تطرح إشكالا قديما واجهته الفلسفة في علاقتها بالعلوم الجزئية، وكان مثار صراع بين الفلاسفة المسلمين، وهو مسألة العلاقة بين العلوم من جهة، ومسألة العلاقة بين العلوم الجزئية والفلسفة من جهة أخرى. إذ من المعلوم أن هذه المسألة تطرح مبدأ التسليم، أي تسلم المبادئ الخاصة بعلم من العلوم أو المصادرة عليه. ففي نسق العلوم القديمة كان هناك مبدأ يحكم النظر في علم ما. فالعلم له الحق في أن يفحص موضوعه، ولكن ليس له الحق في أن يفحص (يبرهن) عن مبادئ موضوعه، والسبب في ذلك أن الفحص عن علة الموضوع المدروس تخرج

(١) المرجع نفسه، ص. ٨٢ / ٨٣ / ٨٤ / ٨٥.

العلم عن جنس موضوعه إلى جنس أعلى. ومعنى ذلك أن العلم ينبغي له أن يتسلم مبادئ موضوعه من علم أعلى، أي أن الذي يبرهن على علم ما (جزئي) هو علم أعلى منه. وهذا واضح في ما يتعلق بالعلاقة بين علمي العدد والموسيقى، وواضح في ما يتعلق بعلم المناظر النجومية من الهندسة. فالهندسة تبرهن على مبادئ علم المناظر وكذلك الأمر بالنسبة للعلوم الطبيعية، فعلم الكون والفساد يأخذ مبادئه من علم السماع الطبيعي أو علم الآثار العلوية، بينما العكس غير صحيح لأنه لا يمكن لعلم أدنى أن يبرهن على مبادئ موضوعه.

ولكن العلاقة بين العلوم الجزئية والفلسفة فيها إشكال. فهل الفلسفة الأولى تبرهن على جميع مبادئ الموضوعات الجزئية أم لا؟ سؤال لا يخلو من أخذ ورد. ويمكن أن نذكر في هذا الصدد موقفين:

١. مدرسة تامسطيوس (ابن سينا) تقول بأنه على العلم الإلهي أن يبرهن على جميع العلوم الجزئية.

٢. موقف ابن رشد الذي يقلب الآية ويقول بعكس ذلك، وأن العلم الطبيعي يبرهن على مبادئ العلم الإلهي.

إن العلاقة وطيدة، ولن يتأتى لنا فهم حقيقة علم السياسة عند المسلمين، دون فهم هذا الأساس الإبستمولوجي. ومن جهة أخرى فإن العلم المدني يقع في آخر سلم العلوم. معنى ذلك أنه لابد أن يأخذ مبادئه من علوم أخرى سابقة عليه. ولعل الأغرب في الأمر أن الفارابي لم يذكر في تصنيفه العلم الأم للسياسة، وهو الأخلاق (العلم المباشر)، لأن الأخلاق هي التي تنظر في الفعل القيمي من حيث هو مربوط بالخير أو الشر. والفلسفة السياسية هي النظر في الفعل السياسي من حيث هو مفضي إلى السعادة عن طريق فعل الخير. فعلم السياسة ينظر في جملة من الأفعال والنواميس، ولكن مبادئ هذه

الأفعال تقع خارج السياسة (العلم المدني). وأهم علم يؤسس مشروعية موضوع العلم المدني، بعد علم الأخلاق، هو علم النفس، وهو في التقاليد القديمة بمثابة علم الإنسان بالنسبة لثقافتنا المعاصرة، من حيث أن النفس هي حقيقة الإنسان. ولذلك تقع إذن المبادئ أو الأساس الذي يقوم عليه مبحث تصنيف الناس، أو مبحث تصنيف المـــدن، أو مبحث السعادة، في علم النفس الذي يقول لنا بأن الفرد ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي. والعقل النظري هو أرفع شأنا من العقل العملي، وأن هذا الأخير لا يفعل سوى أن يوطأ لفعل العقل النظري. والسر في كل ذلك، في رأي علم النفس القديم، أن العلم النظري هو كمال الذات البشرية، فبه تكمل النفس البشرية، ومن ثمة به تسعد هذه النفس البشرية. وهذا ما جعل الفارابي يفضل المدينة الفاضلة على المدن الجاهلة الأخرى لأن في المدينة الفاضلة تزكى النفس البشرية بتحقيق أسمى الفضائل وأسمى الكمائل. إن استمداد الفارابي لتقسيم العقل إلى عقل نظري وعقل عملي، واستمداده لتقسيم النفس جعل هذا المبدأ ينعكس على تقسيم المدينة إلى ثلاثة أقسام: الحكام الفلاسفة، الجنود ثم الجمهور. وهذا هو البناء الذي تسلمه العلم المدني من علم آخر هو علم النفس. أما العلم الآخر الذي يستمد العلم المدني مبادئه منه فهو علم الأخلاق الذي لا يظهر في تصنيف الفارابي للعلم وهو علم أسبق على العلم المدني، لأن الفعل السياسي أخص من الفعل الأخلاقي. فالفعل الأخلاقي هو جنس وأحد مبادئه هو العلم السياسي.

إن خضوع العلم المدني لهيمنة المبادئ الأخلاقية جعل العلم المدني وكأنه علم أخلاقي ليس إلا. وطبعا هذا فيما يخص المدينة الفاضلة، لكن الوصف الدقيق الذي نقرؤه للفارابي لوصف هذا الفعل الخارج عن المدينة الفاضلة هو الفعل السياسي بامتياز. ويجب أن نذكر بأن هناك علما آخر له علاقة بالعلم المدني ويفسد النظرة إلى الفعل السياسي، وهو الفلسفة الأولى. فإذا

كان العلم المدني يتسلم مبادئه الدنيا من علمي النفس والأخلاق، فإن غايته يتسلمها من الفلسفة الأولى، وهي غاية معرفة الحق من حيث هو حق. "ومن هنا، يصبح العلم المدني حلقة وصل بين الملة والفلسفة"[١]. والنتيجة أنه تم النظر إلى العلم المدني من خلال الفلسفة ومن خلال علم النفس، ومن خلال الأخلاق، ومن هنا يمكننا القول: إن القطيعة التي يحدثها العلم المدني مع هذه العلوم الثلاثة هي التي يمكن أن تعلن ميلاد علم السياسة الحقيقي. وهذا ما فعله فيما بعد على ما يبدو، وحسب اعتقادنا، المفكر السياسي ماكيافيللي الذي قطع مع التقليد القديم. "على أي حال، فإن ما يفعله مصنف إحصاء العلوم هو إثارة المشكلة والتعبير عن قصد ما. إن العلم المدني يتعايش الآن مع علم الفقه وعلم الكلام. وهذا واقع تاريخي لا يمكن للمرء أن يتجاهله. فالعرض الأول للعلم المدني، الذي كان علما عمليا بالمعنى الدقيق، لا يمكن أن يتعايش مع الفقه وعلم الكلام من غير أن ينقاد لهما أو أن يعملا على استيعابه. فالموضوع أوسع من ذلك. إنه يتضمن آراء في أمور عملية وفي أفعال تطبيقية (الصلوات، مثلا) ترتبط بأشياء نظرية. ومن ناحية أخرى، فإن هذا العلم المدني العملي يعالج صنفا مميزا أو واحدا من تقسيمات الأفعال"[٢].

من خلال كل ما ذكرناه من مواقف ومجالات، نقول بأن الغاية التي يصبو إليها الفارابي في مختلف مؤلفاته هي تقديم العلوم الحكمية باعتبارها علوما جديدة ونافعة في الوسط الثقافي الإسلامي. "فكان من الضروري إذن تقديمها للناس تقديما يبرز دلالتها وفوائدها النظرية والعملية بالنسبة لحياة الإنسان العقلية والمدنية، بغض النظر عن أصلها. فكأن الحكمة لا وطن لها،

---

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٦٧.

(٢) المرجع نفسه، ص. ١٣٨.

وهي حق بالنسبة للإنسان في كل مكان وزمان، ووسيلة تمكنه من تحقيق الكمال المخول له من حيث هو إنسان"[١]. ولعل أوج هذه الدلالات وقمة هذه الفوائد ومنتهى نضجها هي تحقيق السعادة. فما هو تصور الفارابي للسعادة؟ وكيف يتم تحقيقها؟ وما الفرق بين كتب الفارابي التي كتبها عن السعادة؟ ذلك ما سنتعرض له في نهاية هذا الكتاب[٢].

---

(١) عبد الله الطني، معجم الفلسفة الفارابية: مقاربة تكاملية، سبق ذكره، ص. ٢٤٦.

(٢) أنظر حديثنا عن ذلك في المحور المعنون بمفهوم السعادة عند الفارابي، وكذلك محور:ازدواجية مفهوم السعادة عند الفارابي.

القسم الثاني

الفلسفة السياسية عند الفارابي

- "السعادة هي غاية كل ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما".

أبو نصر الفارابي

رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ص. ١٧٧ .

- " تشكل أعمال الفارابي السياسية نوعا جديدا من الكتابة في التراث السياسي الإسلامي".

ليو ستراوس، جوزيف كروس

تاريخ الفلسفة السياسية، ص. ٣٠٥

- «The Supreme Leader Is Described As A Prophet-Philosopher».

Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A Study Of Al-Ghazali, P.40.

- «La Partie Centrale Et La Plus Originale De

Sa Philosophie [Al Fârâbî] Est Sa PolItique».

Laoust(Henri),Les Schismes
Dans L'islam,.P.159.

- *«La Doctrine D'ibn Rushd, Comme Celle De Farabi, Mais En Un Sens Différent, Aboutit A Une Politique».*

Laoust (Henri), Les Schismes
Dans L Islam P.240.

- " على الأمير[...]أن يكون ثعلبا ليميز الفخاخ وأسدا ليرهب الذئاب".

نيقولو مكيافيللي

الأمير، ص. ١٤٨ .

- *«War Is Nothing But The Continuation Of Politics By Other Means».*

Karl Von Clausewitz

- *Ajume H. Wingo, "The Aesthetic Of Freedom", In New Waves In Political Philosophy, P. 215*

(١)

نظرية الفيض الأفلوطينية

أهم ملامحها ونقد بعض فلاسفة الإسلام لها

أ ـ تأثير الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية.

لم يجد العديد من المستشرقين الغربيين غضاضة أو حرجا في نسبة بعض مظاهر الفكر الإسلامي إلى مصادر أجنبية وغير إسلامية غير مكترثين بالنشأة الإسلامية التي يشطبون عليها بجرة قلم، ودون مراعاة لما يقتضيه البحث في مباحث الفكر الإسلامي وعلومه مما أشار إليه الكندي من عشق لازم وصبر جميل ومدة طويلة. وهذه العملية الآلية المريحة بكسلها التي ترجع بمباحث الفكر الإسلامي وأفكاره إلى مصادر غير عربية يوجزها لنا أحد الباحثين بقوله: "فالتصوف مثلا إما مردود إلى مصدر هندي (فون كريمر وغولد تسيهر)، أو إلى أصل فارسي (رينان وبرون)، أو لعله من مصدر مسيحي (نيكلسون وبالاسيوس وماسينيون)، وقد يكون المصدر يونانيا (نيكلسون وما سينيون)، واستبعد تماما تصور أن تكون النشأة إسلامية. وأما فلسفة فلاسفة الإسلام فما هي إلا إنتاج من الفلسفة المشائية والأفلاطونية المحدثة

مكتوبة بلغة عربية، ولم يسلم علم الكلام بدوره، فإن قال العلاف: الله عالم وعلمه ذاته فهي نفس فكرة أرسطو أن المحرك الأول عقل وعاقل ومعقول. وإن قال النظام بالكمون فهو قول الرواقيين، وقارئ بينز مذهب الذرة عند المسلمين يلمس الجهد الشاق الذي بذله في سبيل تلمس مصدر أجنبي لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، فإن وجد اختلافا بينها وبين نظرية ديمقريطس أو الإبيقوريين فإنه يلهث باحثا عن هذا المصدر لدى بعض المذاهب الهندية"(١). وهذا الربط الميكانيكي لمباحث الفكر الإسلامي بمصادر غير إسلامية يوقع في الفهم الخاطئ لصلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية إن لم نتداركه بالتوضيح. ذلك أن ألف باء الفكر الإسلامي هو النص القرآني دون أن نغمط حق جوانب التثاقف الفكري الحضاري العلمي. "إننا لا ننكر استفادة مفكري الإسلام وبخاصة فلاسفته وبفلسفة صوفيته من تراث الأولين، ولكن ذلك لا يعني دفع أي أصالة أو ابتكار عن الفكر الإسلامي برمته حتى عن العلوم الإسلامية الخالصة كالفقه الذي رده غولدتسيهر إلى التشريع الروماني"(٢). هذه الأصالة أصبحت موضع مراء ليس فقط بين ثلة من المستشرقين، بل وأيضا بين ثلة من الباحثين العرب المعاصرين. "فما دعي ب"الفلسفة الإسلامية" إذن منذ الكندي إلى ابن رشد لم يكن إلا ترسما للفلسفة اليونانية...ولم تكن أبدا تلك الفلسفة إسلامية في شيء"(٣).

صحيح أن الفيلسوف المسلم ارتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة اليونانية

---

(١) أحمد محمود صبحي، "اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠ ١٩٨٠)"، ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، نوفمبر ١٩٨٧، ص. ١٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ص. ١٠٢.

(٣) محمد المصطفى عزام، "مصطلح "العقل" بين الفلسفة والتصوف"، سبق ذكره، ص.٣١.

وتاريخها وروادها، ولكن هذا الارتباط يحتاج إلى تمحيص. فهناك ارتباط عضوي شامل بين التفلسف وتاريخ الفلسفة، فالفلسفة لا تنفصل عن تاريخها، ولابد للفيلسوف أن يكون له إلمام بالفلسفة اليونانية. وكأني بالفلسفة لا يمكن تصورها من دون اليونان منذ أن بزغت في عهدهم. "إذ كل فيلسوف هو يوناني بمعنى ما...فلقد كانت معظم المحاولات الفلسفية الكبرى عبارة عن استعادة للأصل اليوناني على نحو من الأنحاء وبمعنى من المعاني"(١). وهذا ما يشكل جوانب من التثاقف الفكري الحضاري العلمي. يقول صاعد الأندلسي: "وفلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة، وأجل أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية. وأعظم هؤلاء الفلاسفة قدرا عند اليونانيين خمسة: فأولهم زمانا أنبذقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ثم أفلاطون ثم أرسطوطاليس بن نيقوماخوس: هؤلاء الخمسة هم المجمع على استحقاقهم اسم الحكمة عند اليونانيين"(٢). ويردف صاعد الأندلسي بعيد صفحات قائلا: "فهؤلاء الخمسة هم سادة الحكماء عند اليونانيين المعتنون بعلم الفلسفة، ولهم فلاسفة مشهورون غير هؤلاء مثل طاليس الملطي، صاحب فيثاغورس، وديمقراطيس القائل بانحلال الأجسام إلى جزء لا يتجزأ، وله في ذلك تواليف. وأنكساغورس، وغيرهم ممن قبل أرسطوطاليس ومعاصرا له. وكان بعد أرسطوطاليس جماعة سلكوا سبيله وشرحوا كتبه، فمن أجلهم ثامسطيوس والإسكندروس وفرفوريوس: هؤلاء الثلاثة هم أعلم الناس بكتب الفيلسوف وأقعدهم

(١) علي حرب، "نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو: بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة"، سبق ذكره، ص. ٤٤ / ٤٥.

(٢) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، شباط(فبراير)١٩٨٥، ص. ٧٢.

بكتب علم الفلسفة بعده"(١).

بدون ريب، هناك بعض الفلاسفة في الإسلام الذين وقعوا في أسر التقليد لليونان، مثل ابن رشد في الغرب الإسلامي، والفارابي في المشرق الذي "مشى على خطى اليونان وقلدهم وحذا حذوهم...فنظر إلى أفلاطون وأرسطو بوصفهما الأصل الذي يعتمد عليه في مجال الفلسفة والعلوم العقلية، وفي كل علم يفيد معرفة يقينية"(٢). بل إنه تعامل مع نصوصهما "على نحو يقرب من تعامل الفقيه والمتكلم من النص القرآني...وهو الذي سئل مرة عن رأيه بأرسطو فأجاب: "لو أدركته لكنت من أكبر تلامذته". وإذا كان هذا القول يدل على تواضع الفارابي واعترافه بفضل الأوائل والأسبقين، فإنه يشير إلى حقيقة كون الفارابي نظر إلى أستاذيه نظرة تابع مقلد لا نظرة فاحص منتقد...ولذا تبدو نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو...نظرة سلفية غير نقدية...بمعنى أن الفارابي نظر إلى نصوص الفلاسفة كمن ينظر إلى نص مقدس، وذهب في تقديره لأفلاطون وأرسطو إلى حد الاعتقاد بعصمتهما عن الخطأ...لقد تحزب أبو نصر للفلاسفة، فجاء تحزبه على حساب الحقيقة. إنه تحزب للفلسفة والفلاسفة أكثر مما تحزب للحقيقة. ولولا هذا التحزب لما غفل عن الحقيقة"(٣).

وبهذه السلفية والتبعية والتعصب، يختلف الفارابي عن بعض الفلاسفة المسلمين الذين وقفوا موقفا مغايرا لموقف الفارابي من فلاسفة اليونان، مثل الشيخ الرئيس ابن سينا وحجة الإسلام أبو حامد الغزالي. "هكذا بقي أبو نصر الفارابي منحازا لأساتذته متعصبا لهم، لم يشأ انتقادهم ولم يمكنه

(١) المرجع نفسه، ص. ٨٢.
(٢) علي حرب، "نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة"، سبق ذكره، ص. ٤٤.
(٣) المرجع نفسه، ص. ٤٥ / ٤٦.

الخروج عليهم. فكان سلفيا بمعنى ما. وهو هنا يختلف عن سلفه أرسطو. فإن المعلم الأول قرأ سابقيه وأفاد منهم وتمثل معارفهم ولكنه انتقد وخالف، واستكمل وتجاوز في الوقت نفسه. وهو يختلف عن خلفه/ ابن سينا/ الذي انتقد مشائي عصره واتهمهم "بالتقليد والتردد" وأعلن الخروج على أرسطو وحاول الاستقلال عنه كما عبر عن ذلك في قوله الشهير: "حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا". وسواء أوفق الشيخ الرئيس أم لم يوفق في تشييد تلك الفلسفة فإنه وقف موقفا نقديا من المعلم الأول وبحث عن طريق خاص به...ولو شئنا أن نذهب بالمقارنة إلى أبعد من ذلك لوجدنا أن/ الغزالي/ نفسه، وهو الذي وقف موقفا معاديا للفلسفة والفلاسفة، قد رفض التقليد للغير ربما بسبب ذلك الموقف ولو كانوا من أكبر العلماء وأرجح العقول، ذلك أن التقليد يمثل سلطة معرفية، والسلطة المعرفية تعني أن يعرف الحق بقائله لا بذاته. بينما الصحيح أن الحق لا يعرف بالرجال بل الرجال بالحق كما أوضح حجة الإسلام معززا رأيه بقول للإمام علي: "لا تعرف الحق بالرجال(بل)اعرف الحق تعرف أهله" ولعل هذا الموقف النقدي من التقليد والمراجع المعرفية هو الذي جعل الغزالي يقر بحقيقة الاختلاف بين أئمة الفكر وكبار العلماء معتبرا ذلك بمثابة قانون أزلي أو قدر لا فكاك للبشر منه. كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة التي يستشهد بها/ أبو حامد/ (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك). وفي مثل آخر نأخذه من الغرب الحديث نجد أن الموقف النقدي من الأوائل دفع أول الفلاسفة المحدثين ونعني به / ديكارت/ إلى رفض التبعية والتقليد. فإن نظرة فاحصة ناقدة إلى أقاويل العلماء الكبار تبين حقيقة الاختلاف بينهم، والاختلاف بين الآراء مدعاة إلى إعادة النظر بأقوال أصحابها، إنه سبيل إلى تجديد المعارف والمناهج، هذه هي المهمة التي نهض بها أبو الفلسفة الحديثة: التحرر من سلطة

التقليد التي مارسها القدماء ورفض الدوغمائية المدرسية"[(١)]. ومع ذلك يأبى محمد عزيز الحبابي أن يرى في الفارابي كما فعل غيره ناقلا وشارحا للفلسفة اليونانية ليس إلا. "فالاسترشاد بتفكير الآخرين لا يقضي على خاصيات الفارابي وأصالته...فالفارابية حصيلة حوار لا عملية نقل"[(٢)]. وبعبارة أحد الباحثين المعاصرين الآخرين، فالفارابي "قرأ الكتب السياسية اليونانية بعين الحضارة الإسلامية"[(٣)]. أما ابن رشد الذي اشتهر بدفاعه الشديد عن أرسطو، فإن أقل ما يمكن أن يقال عن تبعيته لشيخه أرسطو، أنه فعل "ما لم يفعله المؤلفون المسلمون إلا للقرآن، فبدا في معظم الاحيان وكأنه يريد التفكير لحساب أرسطو أكثر مما يريد أن يفكر لحسابه"[(٤)].

وما ينبغي الجهر به في هذا الصدد هو أن تأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية لا ينبغي أن يتخذ منه ذريعة أو مطية لسحب بساط الجدة والأصالة والإبتكارية من تحت هذه الفلسفة العظيمة. "وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس. ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة يجعلون ذلك همهم ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحا قويا. وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث

(١) المرجع نفسه، ص. ٧٧.
(٢) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص. ١١.
(٣) عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثالثة: شباط (فبراير)، ١٩٨٦، ص. ٩٠.
(٤) زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، سنة الطبع ٢٠٠٧، ص. ٧.

من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها. والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئا قائما بنفسه فاتصلت به، لم تخلقه من عدم وكان بينهما تمازج أو تدافع، ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا"[١]. فالتلاقح أو التفاعل يحكم الحضارات البشرية والثقافات الإنسانية. "فالثقافات الإنسانية(ومن أعظم جوانبها الفلسفة) تأخذ بعضها عن بعض"[٢].

ب ـ أهم ملامح نظرية الفيض الأفلوطينية.

لا يخفى على كل من له دربة ب" صناعة الفلسفة " أن نظرية الفيض (Théorie De L'emanation) ترجع إلى شخصية أفلوطين. وهو فيلسوف إسكندري بالولادة، أما بمعنى التثقيف، فكان في روما. فهذا الفيلسوف " يعد حلقة أخيرة في سلسلة الفكر اليوناني، ووريثا لأعظم شخصيات اليونان الفلسفية "[٣]. ويعتبر بحق مؤسس المذهب الفيضي. ولم يعرف تماما في العصر الإسلامي. لذلك نسبت نظرية الفيض، أو معظمها، إلى غيره. وهذا ما يجعلها من المنقول المنحول، " نظرا لأن المنحول يبقى هو الآخر منقولا من المنقولات، وليس مأصولا من المأصولات. إذ هو منقول

---

(١) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، ص. ٩٨.

(٢) زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، سبق ذكره، ص. ١٤.

(٣) – أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)، طبعة جديدة عام ١٩٩٨، ص. ٤٠٦

نسب إلى غير صاحبه "[١].

فما هي أهم معالم هذه النظرية؟

لقد تأثرت الفلسفة الإسلامية السنية والشيعية منها ـ بنظرية الفيض، وانتشر المذهب الفيضي في العالم الإسلامي، بحيث هيمن على فكر بعض الفلاسفة والمتصوفة في الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن مسرة والسهروردي... "امتد تأثير الأفلاطونية الجديدة في أنحاء العالم اليوناني الروماني المختلفة، وغزت بعد ذلك العالم المسيحي والإسلامي طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور. وكان القديس أغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا في أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية. أما في العالم الإسلامي فقد ترجمت أجزاء من التاسوعات الثلاثة الأخيرة إلى السوريانية ثم نقلت إلى العربية، ونسبت خطأ إلى أرسطوطاليس. وكذلك وصل أرسطو إلى العرب في صورة أفلاطونية جديدة. ولعبت نظرية الفيض عند فلاسفة الإسلام دورا خطيرا، إذ كانت محور نظرياتهم الكونية "[٢].

إن المذهب الفيضي يحاول أن يفسر العلاقة الكائنة بين العالم العلوي والعالم السفلي تفسيرا فلسفيا جديدا. فهو يضعنا أمام التدرجات الآتية

---

(١) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص. ٢٤٠

(٢) – أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، سبق ذكره، ص. ٤٢٨. ويتحدث الفيلسوف الوجودي عبد الرحمان بدوي بدوره عن أثر أفلوطين في العالم الإسلامي مشبها إياه بأثر أرسطو قائلا ب"أن أثره في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبدأ عن أرسطو، بل يزيد عليه في تشعبه: إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذا من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطوطاليس". مقدمة كتاب أفلوطين عند العرب، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، الطبعة الثالثة، الناشر: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧،، ص. ٢

ذكرها: الله في قمة الترتيب، ثم تأتي المرتبة الأولى وهي العقل الأول، ثم النفس الكلية، ثم الطبيعة الكلية، ثم نجد أنفسنا بعد ذلك أمام العالم السفلي، ونجد العناصر الأربعة (الأجسام). وهذا يعني أن العملية تنازلية يحكمها مبدأين أساسيين:

١. من الواحد إلى الكثرة: فالله يسمى الواحد في الأفلوطينية، والعملية تتم في النهاية من الواحد إلى الكثير، وليس العكس. إذ يستحيل أن نستخلص الوحدة من الكثرة، ولكن نستخلص الكثرة من الوحدة.

٢. من الله الذي هو عقلي محض، إلى ما هو حسي مادي (العالم السفلي): فالتراتب تنازلي من الواحد المطلق إلى ما له طبيعة حسية. يقول أفلوطين في كتاب أثولوجيا: "الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها"[١].

فهل يجعلنا هذا التفسير أمام فهم واضح للنظرية الفيضية؟ ولماذا سميت بهذا الاسم؟

إن الفيضية هي مذهب أفلوطين المتميز تماما. " ويبدو المذهب الفيضي محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد، أي لوضع الوجود في صيغة علمية بحتة "[٢]. ولابد أن نستحضر دائما أننا في تصورات الخلق الإلهي أمام احتمالين: إما أن نقول بأن الله خلق العالم، بمعنى أوجده من

---

(١) أفلوطين، كتاب أثولوجيا، ضمن أفلوطين عند العرب، سبق ذكر، ص. ١٣٤

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم، بيروت- لبنان، طبعة جديدة، ص. ٢٩٦

العدم، وهذا ما تبنته كل الأديان السماوية. وإما أن نقول بالتصور الفلسفي الذي يرى أن الله خلق العالم بالمعنى الأرسطي، وحتى الأفلاطوني، أي حركه. وهذا معناه أن العالم كان موجودا في صورة الهيولي، وأخرجه الله من القوة إلى الفعل.

يقول الغزالي: " اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى، ومعلولا له، ومساوقا له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم البارئ عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان.... لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة، وذكر في الاعتراض عليه، لسودت في هذه المسألة أوراقا، ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله، ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس"(١).

ويشرع الغزالي في إيراد الأدلة على قدم العالم على الشكل الآتي:

الدليل الأول على قدم العالم: "قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا"(٢).

الدليل الثاني على قدم العالم: "إن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان،... فإن أريد بتقدم البارئ على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا، وإن أريد به أن البارئ متقدم على العالم والزمان

---

(١) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا، الطبعة السابعة، دار المعارف، ص. ٨٨ / ٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٩٠.

لا بالذات بل بالزمان، فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما،... فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض"(١).

الدليل الثالث على قدم العالم: "العالم ممكن قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا، وهذا الإمكان لا أول له،... إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود،... فإذا كان ممكنا وجوده أبدا، لم يكن محالا وجوده أبدا... وإلا... فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكنا، ولا كان الله قادرا"(٢).

الدليل الرابع على قدم العالم: "... إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده، وإمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة،... والمادة لا يكون لها مادة، فلا يمكن أن تحدث، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقا على وجودها، وكان الإمكان قائما بنفسه، غير مضاف إلى شيء، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائما بنفسه"(٣).

وقد قال الفارابي وابن سينا وغيرهم من فلاسفة الإسلام بقدم العالم الذي أصبح بمثابة القاعدة التي لا يشذ عنها على الندور سوى الكندي الذي اختار التحليق خارج سرب الفلاسفة المسلمين، وقال بحدوثه. "أنكر الكندي أزلية العالم. هذه الأخيرة مؤكدة في المشرق من طرف الفارابي وابن سينا، وبمعنى معين، من طرف محمد بن زكريا الرازي"(٤)

ففلاسفة اليونان يجمعون على القول بقدم العالم، بمن فيهم أفلاطون،

---

(١) المرجع نفسه، ص. ١١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص. ١١٨.
(٣) المرجع نفسه، ص. ١١٩
(4) - Josef Van Ess, une lecture à rebours de l’histoire du Mu’tazilisme, (Précité), P.14.

خلافا لما تدعيه بعض التأويلات الخاطئة. فحديث أفلاطون عن العلة الشاملة التي حدثت بسببها الموجودات طرا، جعل الدراسات التي ولت وجهها شطر هذه النقطة في محاورات أفلاطون، وليس فقط في محاورة الفيلفس، تتأرجح بين قطبين متعارضين: قطب يقول بحدوث العالم، ولاسيما اعتمادا على محاورة طيماوس، وقطب يقول بقدم مادة هذا العالم. وبعبارة أدق أصبحنا نتساءل حول حدوث العالم وموجوداته، هل هو حدوث من عدم محض أو حدوث من مادة قديمة؟

وهذا المشكل ما كنا لنثيره هنا لولا أن "الجواب الصافي الذي حصل عليها "ابروترخس" وأقنعه لم يختلف كثيرا عما ورد في "طيماوس" إلا في أن "طيماوس "كتبت الأجوبة على هيئة قصة، أما هنا فيؤيدها التدليل العقلي"[١]. فمصطفى حسين النشار يؤكد على أن القائلين بحدوث العالم لدى أفلاطون اقتصروا فقط على ما ورد في محاورة طيماوس، ولم يجد غضاضة في الإشارة إلى أرسطو بالبنان باعتباره هو الذي أشاع نظرية حدوث العالم عند أفلاطون من خلال قوله: "إن الأقدمين جميعا ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم أما هو فقد جعله حادثا، إذ قال أنه وجد مع السماء، والسماء حاثة"[٢]. بيد أن هذا التفسير الأرسطي لموقف أفلاطون قد لقي مناوأة شديدة من طرف تلامذة أفلاطون وأتباعه الذين أرادوا تفنيده ودحضه. ولهذا نجد عبد الرحمان بدوي اثناء إيراده لهذا التفسير الأرسطي يعترض عليه بالقول: "لكن يلاحظ هنا أنه إما أن يكون أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أستاذه، وإما أن قوله يجب أن يفسر تفسيرا آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام"[٣].

---

(١) مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤. ص. ٢١١.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٢٠٣.
(٣) عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، الناشر: وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، ص ١٧٠.

لقد ميز حسن النشار بين معنيين للخلق، فمن جهة هنالك الخلق المطلق من عدم قح، أي من "لا شيء". وهذا النمط من الخلق حكرا على الله وحده دون غيره. ومن جهة أخرى نجد معنى آخر للخلق، وهو الخلق من مواد موجودة سلفا، وبما أن الفلاسفة اليونان جميعا ظلوا أوفياء للمبدأ المشهور: "لا شيء من لا شيء"، فإن تصور أفلاطون للخلق "ليس معناه الخلق من عدم أو ما نسميه بالإبداع، بل إنه خلق من مادة سابقة، أو خلق مرادف للصنع كما يصنع الفنان لوحة، أو يضع النجار كرسيا. وهذا ما نجده أيضا لديه في الجمهورية مع مراعاة أن صناعة النجار أو الفنان تعد محاكاة"[١]. ولذلك فالمادة غير مخلوقة بل أولية قديمة. لأنه "من غير الممكن أن يكون أفلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة، لأن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج عنه إلا الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي مصدر الشر في الوجود"[٢]. وما ينبغي أن نخلص إليه هو: "إن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعا ناطقة بأن النظام من الله، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي"[٣]. ومن هنا فيصل التفرقة بين البنية الفكرية الحضارية اليونانية والبنية الدينية. "إن فكرة "الخلق من لا شيء" التي ركزتها ونشرتها في ربوع الشرق الديانة الموساوية، تشكل ثابتا بنيويا لا يمكن إدخاله في البنية الفكرية للحضارية اليونانية، وإلا انهارت هذه البنية انهيارا تاما. ولذلك نجد الفلاسفة اليونانيين جميعا، سواء كانوا مثاليين أو ماديين ينطلقون كلهم من الثابت الأساسي: "لاشيء من لا شيء"، أي من

---

(١) مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، سبق ذكره، ص ٢٠١.

(٢) عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، سبق ذكره، ص ٦٩.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، سبق ذكره، ص ٨٧.

فكرة قدم المادة. أما بالنسبة للدين الإسلامي الذي هو امتداد لدين إبراهيم وموسى، فإن فكرة "الخلق من لا شيء" ثابت أساسي لا يمكن الاستغناء عنه وإلا انهارت البنية الدينية كلها "[١].

وكل من الاحتمالين المذكورين له مشاكله. فالقول بأن الله خلق العالم من عدم، وهي مسألة إيمان في الأديان، يواجه عدة اعتراضات من الناحية الفلسفية، نذكر منها ما يتعلق بالذات الإلهية وتغير القديم، والصفات الإلهية وحدوث الإرادة، ومشكلة المرجح،... وهل نحتاج هنا إلى التذكير بالجدال الأشهر بين الغزالي وابن رشد في الفلسفة الإسلامية حول هذه المسألة بالذات. إذ أن تصور خلق العالم من عدم ليس مقنعا تماما للعقل الفلسفي، ولعل أهم اعتراض يواجه مثل هذا التصور، هو الاعتراض الزمني، أي خلق العالم في لحظة معينة دون غيرها من اللحظات الأخرى. والخلق من عدم معناه أن الله كان بدون عالم ثم أوجده. بمعنى أن هناك فترة زمنية سابقة على العالم، وأخرى لاحقة عليه. والمشكل المطروح هنا، هو كيف نعلل فلسفيا هذا الخلق في هذه الفترة بالذات؟ كيف يمكن أن نفسر هذا الوجود الذي استحدث في هذه اللحظة دون أن يستحدث قبلها أو بعدها؟ وقد أورد الغزالي جملة هذه الاعتراضات بصدق وأمانة عن الفلاسفة، فقال: " قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل، إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح، بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، إن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم. وبالجملة فأحوال القديم إذا

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، الطبعة الأولى نيسان (أبريل) ١٩٨٠، ص. ٨٧

كانت متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن يوجد على الدوام، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال. وتحقيقه أن يقال: لَم لم يحدث العالم قبل حدوثه؟، لا يمكن أن يحال على عجزه عن الإحداث، ولا على استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان. ولا يمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها، بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك، فيلزم أن يقال: حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا، فتكون قد حدثت الإرادة، وحدوثه في ذاته محال لأنه ليس محل الحوادث، وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريدا. ولنترك النظر في حدوثه، أليس الإشكال قائما في أصل حدوثه؟ وأنه من أين حدث؟ ولِمَ حدث الآن ولم يحدث قبله؟ أحدث الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حادث من غير محدث، فليكن العالم حادثا لا صانع له، وإلا فأي فرق بين حادث وحادث؟ وإن حدث بإحداث الله، فلم حدث الآن ولم يحدث قبل؟ ألعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة. فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث؟ عاد الإشكال بعينه. أو لعدم الإرادة؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى، ويتسلسل إلى غير نهاية. فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع، محال. وتقدير تغير حال محال"(١).

أما المذهب الثاني، وهو مذهب التحريك الذي يرى أن العالم مجرد تحريك لمادة أولى، فهو مذهب يواجه هو الآخر صعوبات لا تقل عواصة عن تلك التي واجهها مذهب الخلق من عدم، لأننا بإزاء ثنائية العالم المادي من جهة أولى والله من جهة ثانية. أي بإزاء وجودين منفصلين تماما، فتحريك الله

(١) – أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، سبق ذكره، ص. ٩٠ ٩١

للعالم يصبح مجرد تحفيز، ولا يمنع استقلالية العالمين، وفي مثل هذا التصور يصعب أن نتصور الخلق الإلهي. والجدير بالذكر هنا أن الغزالي نقض كل الاعتراضات التي أوردها على لسان الفلاسفة في النص السابق، وأهم هذه الاعتراضات اثنان: " أحدهما أن يقال: بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ "[١]. والاعتراض الثاني: "استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية، فهو محال. وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع، وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليها سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم"[٢]. ويمكن أن نقول بصدد هذين الاعتراضين أن "الاعتراض الأول سعي لتجاوز الداعي إلى وضع حال متجددة في القديم، هي إرادة ترجح وجود العالم بعد أن كان وجوده مرجوحا بالعدم وكان إمكانا صرفا. فالقول بإرادة قديمة تعلقت بحدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه، هو وسيلة للقفز عن القول بتغير القديم. وهو وإن كان مذهبا للغزالي بما هو متكلم أشعري، فلا يجب أخذه في هذا السياق بهذه الجهة، وإلا اعتبرنا كل اعتراضات الغزالي وأجوبته على الاعتراضات مذاهب له، وهو ما ليس بصحيح.... أما الاعتراض الثاني، فهو يبني على أصل الخصم في إسناد الحوادث في نهاية المطاف إلى طرف قديم، وإلا تسلسلت إلى غير نهاية، وهو ما لا يقول به عاقل، لأنه محال، ويبطل الاعتراف بصانع وبواجب وجود هو

(١) - المرجع نفسه، ص. ٩٦

(٢) - المرجع نفسه، ص. ١٠٧

مستند الحوادث. وفي القول بطرف قديم هو مستند الحوادث تجويز لصدور حادث من قديم"(١).

إذن بين مذهب الحدوث من جهة أولى، ومذهب القدم من جهة ثانية، تظهر نظرية الفيض منتصبة أمامنا ساعية إلى التوفيق بين المذهبين. فأفلوطين يود أن يجد حلا لهذين الاحتمالين اللذين أقضا مضجعه، فوضع فكرة الفيض. فالله خلق العالم، لا بمعنى الإيجاد من الخارج والتشبيه بالصناعة، بل المقصود ب"الخلق " هنا هو الصدور. فالعالم صدر عن الله، والفيض يتصور الخلق تصورا صدوريا فيضيا أشبه بالولادة. "إن فلسفة أفلوطين الفيضية (المنسوبة خطأ إلى أرسطو في كتاب أثولوجيا...) تقدم حلا منطقيا لهذه المسألة العويصة، أعني مسألة وجود العالم. فالقول بخلق العالم من عدم قول يجد العقل صعوبة في قبوله: كيف يكون الشيء من لاشيء؟ ويلاحظ هنا أن مسألة الخلق من عدم ليس لها أثر في الفكر اليوناني الذي لا يسلم بالوجود من اللاوجود، ولا يقر إلا بالوجود من موجود، الأمر الذي جعل فلاسفة اليونان يقولون بقدم العالم أو بقدم مادة العالم وبحدوث نظامه فقط. وأصبح المبدأ القائل بأن الكائن يفيض من كائن آخر مبدأ مقبولا منطقيا. ولكن فلسفة الفيض هذه تصطدم بصعوبة كبرى وهي: كيف من الكائن الواحد البسيط يفيض المتعدد المتكثر؟ لاشك في أن هذه الصعوبة أقل وطأة من تلك التي تعترض القول بالخلق من عدم. وفعلا تزول الصعوبة إذا قلنا أن من الواحد القديم البسيط لا يفيض، منذ القدم، إلا كائن بسيط، وهو

---

(١) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة، الكتاب الأول، مقدمات، مواضع ونماذج، الجزء الثاني، جامعة سيدي محمد بن عبد الله،، رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز- فاس، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، السنة الجامعية ٢٠٠١-٢٠٠٢/ ١٤٢٢-١٤٢٣، ص. ٥٩٥ ٥٩٦

العقل. ولما كان هذا العقل صادرا عن الأول فهو حادث، أعني تابع له. فهو حادث بالتبعية. ولكن هذا لا يعني أنه مخلوق في الزمان، بل بالعكس إنه تابع للأول منذ الأزل، فإذن هو قديم في الزمان طالما الأول كامل ومن طبيعته أن يحدث عنه هذا العقل الذي يسميه الفارابي العقل الثاني أو الثاني فقط. إن هذا الحل يرضي، في ذات الوقت، الوحي، الذي يتحدث عن الخلق، وهنا يصبح معنى الخلق "تبعية" المخلوق للخالق، والفيض يعطي معنى التبعية هذه. كما وأن هذا الحل يرضي أيضا العقل الذي يجد صعوبة في قبول القول القائل بالخلق من العدم وفي الزمان"(١).

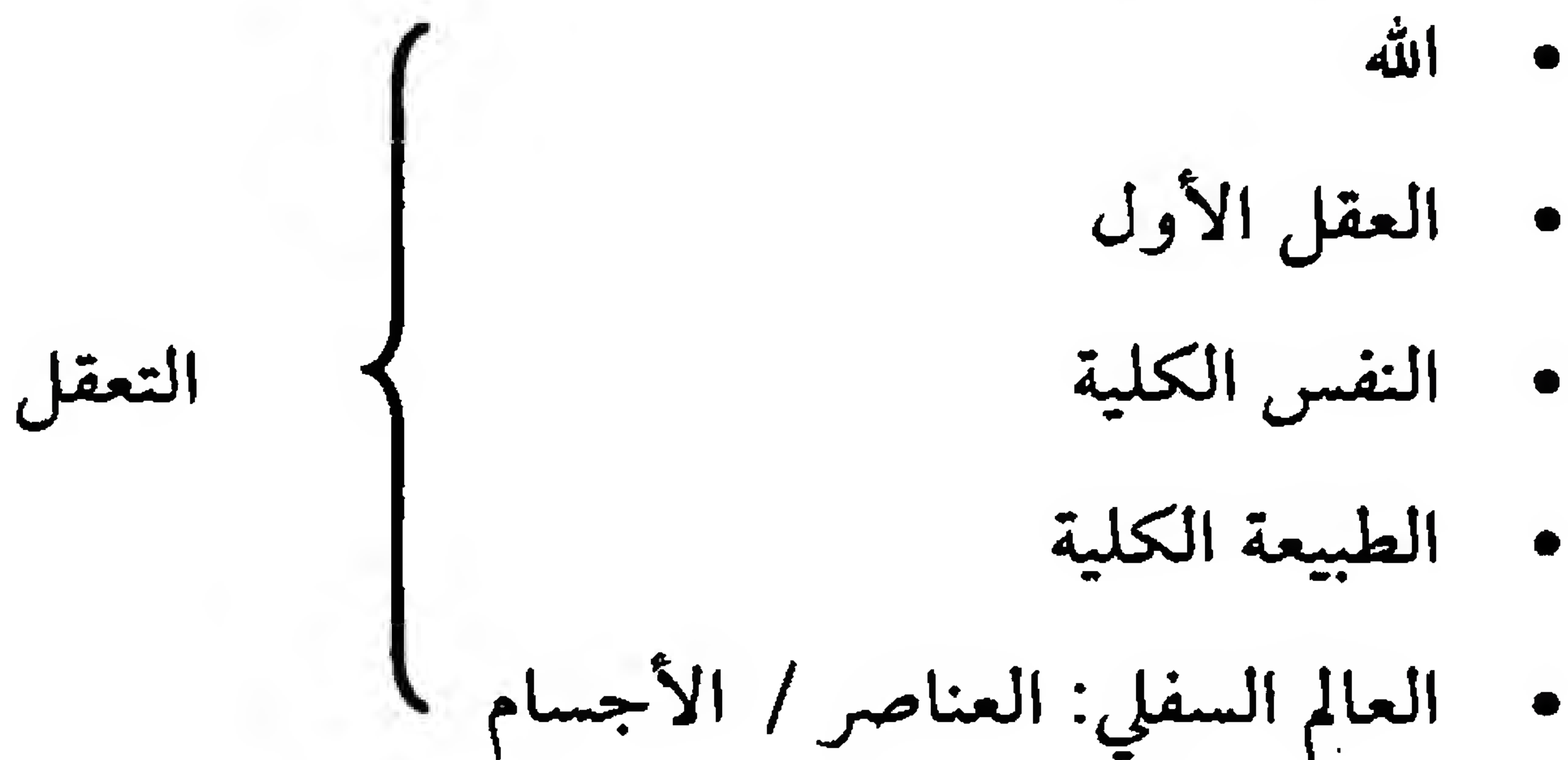
وكأني بنظرية الفيض تخرج بحل وسط. ويمكن القول إن كل هذه المراتب (الله العقل الأول النفس الكلية الطبيعة الكلية (العالم السفلي)) صدرت ونبعت واشتقت من ذات الله. فالله هو علة وجود العالم، بمعنى أن العالم اشتق من ذاته. وهذه المسألة تثير الأسئلة على الشكل التالي: كيف اشتق العالم من ذات الله وفاض عنه؟ كيف نعقله وندركه بالعقل؟ إلخ.

بادئ ذي بدء يجب أن نلاحظ أن هذا الفيض لا يعني ظهور العالم مرة واحدة، فحتى الأديان تقول بخلق العالم في ستة أيام. ولذلك تقول الفيضية بأن هناك تدرج في الظهور، لكن دون أن تقر بأن الكل خارج من الواحد. فالاشتقاق هنا هو أشبه بالاشتقاق المتسلسل، بحيث أن كل مرحلة تتولد منها مرحلة أخرى. فالعقل الأول يصدر عن الله، والنفس الكلية تصدر عن العقل الأول، والطبيعة الكلية تصدر عن النفس الكلية، وهلم جرا. وكلما ابتعدنا نلاحظ بأن هناك تباعدا عن الله. فكل مرحلة تحمل نقيضها الذي سيظهر ويولد، وبالتالي هناك صدور متسلسل عن الله إلى الجسم المادي

(١) ألبير نصري نادر، مقدمة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تأليف أبو نصر الفارابي، سبق ذكره، ص. ١٨/ ١٩

الهيولاني البسيط. وهذا معناه أن العالم لم يخرج من الله دفعة واحدة، لأن الذي خرج من الله هو العقل الأول فقط.

إن فعل التعقل هو الذي يحكم هذا الصدور عن الله إلى هذه المرحلة الطبيعية الكلية، فهو الذي يحكم هذه العملية الذهنية. فالله يتعقل ذاته، والعقل الأول يتعقل ذاته، والنفس الكلية تتعقل ذاتها، والطبيعة الكلية تتعلق ذاتـها. " فمن المعلوم أن أصحاب مذهب الفيض يردون الكثرة في الوجود إلى الكثرة في التعقل، فقالوا بأن صدور الكثرة عن الوحدة كان سبب الازدواجية الأصلية في فعل تعقل " العقل الأول " ل" المبدأ الأول "، وذلك أن تعقل " العقل الأول " الذي يلعب دور المحرك الأول لمبدئه هو في نفس الوقت تعقل لذاته(أقصد ذات العقل الأول)، فينتج عن اللحظة الأولى من هذا التعقل صدور جوهر عقلي آخر، وعن اللحظة الثانية من تعقله صدور جوهر نفسي. وعلى هذا المنوال تتعاقب صدور الكثرة " الجوهرية "عن الكثرة " التعقلية " دون المساس بوحدة " المبدأ الأول """(١). وتبعا لذلك، فالخلق في الفلسفة الفيضية هو خلق يقابل التعقل في الحقيقة.



فعل التعقل هو الذي يحكم هذه العملية الذهنية.

---

(١) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٢٥٥ / ٢٥٦

إن العقل هو الذي يوجد الأشياء، ويتواجد عنه العالم. "ونقول إن في العقل الأول جميع الأشياء، وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله وهو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة. وإنما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة "[١]. فأفلوطين يفسر التعقل الإلهي بالتفسير العلي. فالله تعقل العالم، وحينما تعقله ظهر العالم. لكن السؤال المطروح هنا، هو: متى ظهر العالم؟. فالبعد الزمني مفقود هنا. إن تعقل العالم مرتبط بالذات الإلهية، فوجود الله دائم، ووجود العالم دائم،فالعالم نابع باستمرار من تعقل الله، وهنا يبدو أن التعقل ليس لحظة انتهت وتوقفت.

إن هذه الفلسفة تضع الواحد في قمة الهرم، وتربطه بإنارة العالم وإيجاده. "إن الفيض أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس أو الحرارة الصادرة عن النار أو البرودة الصادرة عن الثلج"[٢]، لكنها لا تفصل في مراتب الموجودات المختلفة، فهناك "وجودات" بصيغة الجمع في الحقيقة: وجود سفلي (العالم السفلي)، وجود الطبيعة الكلية، وجود النفس الكلية، وجود العقل الأول، ووجود الله. وهذا التقسيم يمنع وحدة الوجود، هذا المذهب المعروف لدى المتصوفة، والذي خلط به البعض الفلسفة الفيضية. فالتفاوت في الموجودات يختلف. فالله أو الوجود الإلهي عند أفلوطين هو وجود سالب أو محايد Neutre، ولا يمكن التكلم عنه إلا باللجوء إلى أسلوب السلب. " والطريقة السلبية، أو اللاهوت السلبي كما يسميها البعض، تستند إلى إقرار العقل الإنساني بجهله للذات الإلهية، وبأن كل ما يقوله عنها ليس معبرا عن حقيقتها. لكنه يعرف على الأقل ما لا يمكن أن يتصف به الله من صفات التدني والنقص التي تسقطه من تساميه أو تفقده بساطته ووحدته، حتى إذا

---

(١) أفلوطين، ضمن أفلوطين عند العرب، سبق ذكره، ص. ١٣٩

(٢) - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، سبق ذكره، ص. ٤١٢

ما شاء الإنسان التكلم عنه قال ما ليس هو عليه، لا ما هو عليه"[١]. ولذلك لا يمكن أن يوصف بأي شيء، ولكن يمكن أن ننزع عنه الصفات الأخرى، فنقول ليس بجسم، وليس بـ... فهو وجود ماهيته وعين وجوده، وليس له وجود آخر يمكن أن يوصف به.

إن الله واحد إذن، ولكن دون أن نحدد ماهيته تماما. وهذا القول فيه شيء من الالتباس، بل ويقترب من الاعتزال في الإسلام. فالواحد الأفلوطيني ليس له نفس دلالة الإله في الأديان تماما، فالله واحد لا صفات ولا فعل له، ومستقل عن كل معاني الموجودات الأخرى بإطلاق. وهذا نوع من التجريد للإله متشدد عند أفلوطين. فالعقل الأول هو أول مرتبة صدرت عن الله، وهي تقابل ما يعرف بالعلم الإلهي. فالعقل الأول هو ذلك العلم الشمولي، إنه علم الغيب، إنه مقر المثل الأفلاطونية (الحق والجمال والخير)، بمعنى أن العالم كله يخضع لهذه المثل والمبادئ، دون أن ننسى أو نتناسى أن ذات الله وعلمه منفصلان عند أفلاطون. فالعقل الأول هو الذي نجد فيه مبادئ الوجود الكلية، فهو المدبر للعالم من الناحية العقلية، والله منذ خلق العالم فقد الاتصال به.

إن النفس الكلية والطبيعة الكلية تمثلان مرتبة أخرى ترتبط بالفعل والحركة والأجسام وما يحركها. فالطبيعة مادة الحركة وما يتحرك، إذ ما في المواد المتحركة كلها هو الطبيعة الكلية، وما فيها من محركات يرتد إلى النفس الكلية، وعن النفس الكلية صدرت النفوس الجزئية، وعن الطبيعة الكلية صدرت الطبيعة الجزئية. وإذا كان العقل يفهم مع الله، فإن النفس تفهم بالعالم السفلي، فهي كلية فقط لأنها أعم وأشمل وتخرج عن الزمكان،

---

(١) – غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية (ومنهل الفلاسفة العرب)، سبق ذكره، ص.٥٣-٥٤.

ولا تخضع للتغيرات، وإن كانت تساهم فيها. "يفسر الفيض نظام الكون بما فيه من أفلاك وحركاتها،وفعلا تقول الفلسفة الفيضية أن من الكائن الأول يفيض كائن ثان، هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا،وعقل خالص.وهذا الثاني يعقل الأول ويعقل ذاته. ومن تعقله للأول (ككائن واجب بذاته) يفيض عنه عقل ثالث،ومن تعقله لذاته (كتابع في وجوده للأول) يلزم عنه وجود السماء الأولى، والثالث أيضا وجوده لا في مادة،وهو بجوهره عقل،وهو يعقل الأول(ككائن واجب الوجود بذاته)فيلزم عنه عقل رابع،ويعقل ذاته (كتابع في وجوده لغيره) فيلزم عنه كرة الكواكب الثابتة. وهذا الرابع يعقل الأول(ككائن واجب الوجود بذاته)فيلزم عنه الخامس ويعقل ذاته(كتابع لغيره في وجوده)فيلزم عنه كرة زحل.وهكذا حتى العقل الحادي عشر،مع التدرج بكرة المشتري،فالمريخ،فالشمس، فالزهرة ،فعطارد،فالقمر حيث ينتهي عالم العقول المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات. وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية،وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا. وعنصر عالم الأفلاك هذا هو العنصر الخامس الذي لا يشوبه كون ولا فساد،إذ لا ضد له،...ثم بفيض من فلك القمر عالم العناصر (الأسطقسات) وهو عالم الكون والفساد الذي يدبره العقل الحادي عشر الذي يسميه الفارابي "العقل الفعال".هذا العقل يهب عالم العناصر مختلف الصور التي تظهر فيه من جماد ونبات وحيوان وإنسان، لذلك أطلق على هذا العقل اسم " واهب الصور"،هو رب هذا العالم منه تصدر الأنفس البشرية التي تصور الأجسام،وهذه الأنفس تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في "العقل الفعال".أما الكائن الأول فإنه بعيد كل البعد عن أن يدرك بواسطة العقول البشرية،لذلك لا نستطيع وصفه ولا تحديده.ولكن العقل الفعال لا ينفك يتأمل هذا الكائن الأول. وسعادة الأنفس البشرية تكون في هذا العقل الفعال الذي هو مصدرها.أما

الأنفس التي لم تدرك الحقائق الأزلية التي يحملها العقل الفعال،فمصيرها مصير الحيوانات والنباتات،أعني الزوال.ولماذا تخلد؟،هل هي تخلد لتتأمل حقائق لم تدركها أبدا ولم تسع إلى إدراكها؟إن الخلود يكتسب بواسطة إدراك النفس للحقيقة،وحينئذ النفس لم تعد في حاجة إلى جسمها في خلودها،إذ أن الجسم من عالم العناصر،فيبقى فيه،والخلود يكون في عالم العقول المفارقة فلا بعث للأجساد.إن ما يقصده الفارابي بالحقائق الأزلية هو في الواقع "المثل الأفلاطونية"،جمعها الفارابي وأدمجها في العقل الفعال.والمجهود الذي تبذله النفس البشرية لكي تدرك،منذ الحياة الدنيا،هذه الحقائق الأزلية يجعلها تستحق الخلود حيث تنعم بتأمل هذه الحقائق في العقل الفعال.وهكذا انتهى الفارابي إلى تصوف عقلي قوامه التأمل "[1].

إن الأفلوطينية لم تتعارض دائما مع المشائية. فالأفلوطينيين كثيرا ما تبنوا الأرسطية وهم يتحدثون عن العالم السفلي. فالجديد فيما يتعلق بالأفلوطينية هو فقط تصور الهيولي (المادة الأولى)، لأن أرسطو جعل لهذه المادة الأولى وجودا في الذهن سابقا على الصورة. أما بالنسبة للأفلوطينيين فهم يتحدثون عن الهيولي كإمكان محض، بالقوة، وليس لها محتوى معين. فالصورة هي التي تمنح لها هذا الشكل، ولذلك يرتب الأفلوطينييون الصور ويقولون إن الله "واهب الصور"، والصور تأتي بهذا الشكل المتدرج المتسلسل من الله. فالحديث عن الله يغيب في الاتصال الفيضي، خلافا لما نجده لدى المتصوفة القائلين بوحدة الوجود (ابن عربي) والحلولية (الحلاج) الذين يتحدثون ويتصلون بالله نفسه. "وجد الفارابي في هذا النظام الفيضي حلا منطقيا لجميع المسائل التي يثيرها الوحي ويتأمل فيها المفكر، وأهمها مسألة: مصدر العالم،طبيعة الله،مصدر النفس البشرية ومصيرها،النبوة،والأسس التي يجب

(١) ألبير نصري نادر، مقدمة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تأليف أبو نصر الفارابي، سبق ذكره، ص. ١٩ / ٢٠ / ٢١

أن تشيد عليها المدينة الفاضلة. لجأ الفارابي أولا إلى هذا الكتاب "أثولوجيا أرسطو" ليقوم بمحاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وليثبت أن الفلسفة اليونانية تتميز بوحدتها المتماسكة الأجزاء،المنسقة المبادئ،لا فجوة فيها ولا تناقض. ولكن فات الفارابي، وهو يقوم بمحاولته هذه، أنه كان في الواقع يوفق بين آراء أفلاطون وأفلوطين "[١]. فالفارابي من أكثر الفلاسفة المسلمين أخذا واقتباسا لنظرية الفيض التي وجد فيها ضالته، وحاول الاستفادة منها في فلسفته التي غلب عليها الجانب السياسي، حيث يرى المستشرق الإنجليزي وات Watt في كتابه المثقف المسلم Muslim Intellectual بأن "الحمولات السياسية لمفهوم الفيض النيوأفلاطوني في العالم الإسلامي أصبحت جلية في تفكير الفارابي (ت ٩٥٠)، الذي ترك أعمالا عديدة في السياسة"[٢]. دون أن ننسى فلاسفة الغرب الإسلامي، وفي مقدمتهم ابن باجة في رسائله الفلسفية التي حققها المرحوم جمال الدين العلوي، والتي استلهم فيها تاسوعيات أفلوطين، وهي رسائل ذات منحى صوفي أفلوطيني، تكشف عن تغلغل التعاليم الأفلوطينية في الوسط الثقافي الأندلسي، لدرجة يمكن الحديث عن ما سماه المرحوم جمال الدين العلوي ب"الأفلوطينية الأندلسية" التي يرى بأننا مازلنا لا نعرف عنها الشيء الكثير. يقول جمال الدين العلوي في هذا الصدد:"إننا لا ندري مدى تغلغل التعاليم الأفلوطينية ولا أقول الفارابية والسينوية في الأوساط الثقافية الأندلسية. قبل القرن الخامس الهجري،... وبصرف النظر عن ابن مسرة ومدرسته.... وعن بعض الحلقات الصوفية في بعض مدن شرق الأندلس، فإننا نجهل كل شيء عما يمكن أن ندعوه "الأفلوطينية الأندلسية". نعم لقد انتقلت كثير من تعاليم

(١) المرجع نفسه، ص. ١٧

(2) - Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, (op.Cit), P.38 39

المدرسة الأفلوطينية إلى الأندلس من خلال بعض كتب أبي نصر الفارابي وابن سينا والغزالي، وفي هذه الرسائل إحالات إليها، وبخاصة إلى "عيون المسائل" للفارابي و"مشكاة الأنوار" للغزالي"(١).

ويمكن القول دون خشية السقوط في المبالغة إن مذهب وحدة الوجود لدى المتصوفة، وفي مقدمتهم الشيخ الأكبر ابن عربي، يتشابه في عدة أمور مع مذهب أفلوطين. يقول محمد المصباحي: "هناك فئة أخرى من الفلاسفة آثرت بناء فكرها الميتافيزيقي على أساس الواحد لا الوجود. فهذا أفلوطين مثلا يضع الواحد خارج محيط الوجود ووراء مرمى اللغة والعقل، مكسرا بذلك الشراكة الذاتية بين الوجود والواحد والعقل، مما أفضى إلى قلب جذري لكل المفاهيم والرؤى التي تفسر علاقة المبدأ بآثاره. فلم يعد الامتلاء بالوجود ميزة وشرطا في أولية المبدأ وفاعليته، بل أضحى نقصا. ولذلك كان على المبدأ الأول أن يكون، كالهيولي، متصفا بالفراغ المطلق من الوجود كي يكون علة لامتلاء غيره به. فالوجود يفيض من وجود ما ليس موجودا، لا من وجود ما هو ممتلئ بالوجود، لأن العلة لا يمكن أن تكون من طبيعة المعلول. هكذا نشأت الإينولوجية في معترك مناهضتها للأونطولوجية، ولكن أيضا بفضل استغلال جملة من مبادئها، ومن أهمها مبدأ صفرية (من الصفر) الوجود من المعنى. وبالجملة، لا وجود لفلسفة تنفي الكثرة مطلقا، ولكن الفلسفات تختلف جراء موقفها من الدور الذي تقوم به الوحدة عند سريانها في الكثرة".(٢)

---

(١) ابن باجة، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء المغرب ١٩٨٣، ص. ٤٠

(٢) محمد المصباحي، نعم ولا. ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات دار ما بعد الحداثة فاس، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص. ٦٨

وقبل أن نضع نظرية الفيض على محك النقد، نشير إلى أنه يعز علينا استيعاب الآراء السياسية لدى الفارابي دون التطرق لنظرية الفيض لديه. فالكوسمولوجيا الفارابية تنعكس على آرائه السياسية. "فالكوسمولوجيا الفارابية تشغل ضمنها فكرة الفيض موقعا مركزيا[...]مدينة الفارابي الفاضلة وثيقة الصلة بوجهة نظره الكوسمولوجية، حيث نجد مراتبية شبيهة بالمراتبية الكوسمولوجية"[١]. وإذا كان الفارابي من أهم فلاسفة الإسلام الذين وجدوا في نظرية الفيض الأفلوطينية ضالتهم، فإن بعض الدارسين الأوائل للفارابي رأوا في التصوف "قطعة من مذهب الفارابي الفلسفي لا ظاهرة عرضية كما يزعم كاردي ثو"[٢]. فقد "كان الفارابي صوفيا في قرارة نفسه"[٣].

ج - نظرية الفيض على محك النقد.

لقد تقاطرت الانتقادات على نظرية الفيض من كل حدب وصوب، فسواء تعلق الأمر بالمتكلمين أو الفلاسفة أو غيرهم، فإنهم كادوا أن يتفقوا جميعا على "كلمة سواء" في حق هذه النظرية التي يستشنعونها ويستهجنونها، لدرجة أصبح العثور على من لا يرصد هذه النظرية بالنقد العنيف أصعب من العثور على بيض العقاب. ويعد "تهافت الفلاسفة للغزالي نقدا للأفلاطونية المحدثة أرسطيي الإسلام، وأكثر وضوحا لابن سينا"[٤]. فالغزالي خصص

(١) فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، سبق ذكره، ص. ٣٩.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، ج١، سبق ذكره، ص. ٣٥.
(٣) المرجع نفسه، ص. ٣٨.
(4) -Chryssi sidiropoulou, Who is the God of the Qur'an? A Medieval Islamic debate and contemporary philosophy of Religion, In Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today, Edited by Anna-Teresa Tymieniecka and

مساحة شاسعة في هذا الكتاب لدحض نظرية الفيض في كتابه العمدة "تهافت الفلاسفة" الذي عنون المسألة الثالثة فيه بـ "في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وإن العالم صنعه وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة". فأن يكون العالم من صنع الله لا يصح على أصول الفلاسفة ولا يستقيم من أوجه حصرها الغزالي في ثلاث. وما يهمنا نحن هنا في هذه العجالة هو الوجه الثالث، وهو:" في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل، وهو أنهم قالوا: لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ الأول واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم"[(١)].

وبما أن هذا الوجه يستغرق حيزا هاما من اعتراضات الغزالي، فإننا سنمثل فقط بهذا النص الذي يقول فيه صاحبنا الغزالي بمناسبة الاعتراض على مفاصل من نظرية الفيض" فإن قيل: الأول لا يعقل إلا ذاته، وعقله ذاته هو عين ذاته، فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره، فالجواب من وجهين: أحدهما: أن هذا المذهب لشناعته هجره "ابن سينا" وسائر المحققين، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه، ويعقل الموجودات كلها، بأنواعها عقلا كليا، لا جزئيا، إذ استقبحوا قول القائل: المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد، ثم لا يعقل ما يصدر منه، ومعلوله عقل، ويفيض منه: عقل، ونفس فلك، وجرم فلك،ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة، وعلته ومبدأه، فيكون المعلول أشرف من العلة، من حيث إن العلة، ما فاض منها إلا واحد، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور، والأول ما عقل إلا نفسه، وهذا عقل نفسه، ونفس المبدأ الأول، ونفس المعلولات، ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا إلى هذه المرتبة، فقد جعله أحقر من كل موجود: يعقل

Nazif Muhtaroglu, Springer, P.93.

(١) – أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، سبق ذكره، ص. ١٤٣

نفسه ويعقل غيره، فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه. فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم، إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة، وقربوا حاله تعالى من حال الميت، الذي لا خبر له بما جرى في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى، المنكرين لقوله تعالى:" ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم" الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية، تستولي على كنهها القوى البشرية، المغرورين بعقولهم، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل صلوات الله عليهم وسلامه وأتباعه رضوان الله عليهم فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حكي في منام لتعجب منه. الجواب الثاني: هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه، إنما حاذر من لزوم الكثرة، إذ لو قال به للزم أن يقال: عقله غيره، غير عقله نفسه ! وهذا لازم في المعلوم الأول، فينبغي ألا يعقل إلا نفسه، لأنه لو عقل الأول أو غيره، لكان التعقل غير ذاته، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته، ولا علة إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول ! فينبغي ألا يعلم إلا ذاته، وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه"[١].

فقد انتقد حجة الإسلام تصور الفلاسفة الفيضيين، وانتقد الأساس الأنطلوجي لهذه النظرية، وخاطب الفلاسفة الفيضيين بعد أن رمى لهم القفاز والتقط القفاز:"ما ذكرتموه تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه، أو لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات، لقيل إنه ترهات، لا تفيد غلبات الظنون. ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر، ولكنا نورد وجوها معدودة:..."[٢].

(١) - المرجع نفسه، ص. ١٤٨ - ١٤٩

(٢) - المرجع نفسه، ص. ١٤٦

وإذا كانت غاية المرام من كتاب "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي هي إنتاج عجز العقل عن المعرفة اليقينية البرهانية التي لا شكوك عليها ولا ارتياب، لدرجة تجعلنا لا نخلص عبر عمل تحليلي لبناء وطبيعة هذا الكتاب إلا إلى القول بأن هذا العجز هو الثابت الذي عليه مدار المتحول من مسائل الكتاب، فإن نظرية الفيض، تسعفنا في هذا المقام، باعتبارها التحقق الأقصى لما نحن بصدد الحديث عنه. "وقد مثل نقد الغزالي للتصور الفيضي، التحقق الأقصى لما يسعى إليه كتاب التهافت من غاية، وهي إظهار عجز العقل وتخاذله وخبله وسفهه، إلى الحد الذي يبعث على السخرية من بناءاته، ويعبد الطريق لقبول ما أتت به النبوة في المغيبيات، والسكوت عن الخوض في الماهية والكيفية والكمية"[1]. ويحضرني هنا كذلك تنبيه الباحث المغربي محمد المصباحي قائلا: " ونحن نعتقد بأن إخضاع علم الهيئة لمقتضيات علمي النفس والبرهان أدى بابن رشد وبالفلاسفة السابقين عليه عامة إلى السقوط في أشكال من التيه في مفازات نظرية عقيمة فيما يخص النظريات الفلكية توفق الغزالي في التعبير عنها،...ولم يستطع الفكر العلمي التخلص من هذه "الترهات" إلا بعد أن جاءت ثورات كوبرنيك (١٤٧٣ ـ١٥٨٣) وكبلر (١٥٧١ ـ١٦٣٠) وجاليلو (١٥٦٤ ـ١٦٤٢)"[2].

وإذا كان حجة الإسلام قد خاصم نظرية الفيض في هذه النصوص التي اقتطفناها، وفي غيرها من النصوص الأخرى التي لم نر داعيا لإيرادها، مادمنا لا نستهدف الاستيفاء بل مجرد التمثيل، فإن ابن رشد لا يختلف عن الغزالي في هذا الخصام. فقد خلص بدوره، بعد تقليب النظر في المذهب الفيضي، إلى القول بنفس ما قال به الغزالي بعد أن تبينت له قوة ردوده التي اتجه ابن رشد

(١) – أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة، الكتاب الأول، مقدمات، مواضع ونماذج، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص. ٦٢٤.
(٢) – محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٢٠٧

تدريجيا إلى القول بها، وذلك بعد أن يورد النص الكامل للغزالي حتى لا يتجنى عليه أو على غيره. فلنذكر طرفا يسيرا من كثير نصوص ابن رشد التي تنتصب دليلا قويا يسعفنا في هذا المقام: "قال أبو حامد: فإن قيل: لعل... في المبدأ أنواعا... من الكثرة لازمة، لا من جهة المبدأ، وإنما ظهر... لنا... ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه، وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة وأن الواحد لا يصدر منه... كثير... [بداية كلام ابن رشد] قلت: هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة لا نهاية لها. وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم: من أين جاءت في المعلول الأول كثرة، وكما يقولون: إن الواحد لا يصدر منه كثير، كذلك... يلزمهم... أن الكثير لا يصدر عن الواحد... فقولكم... إن الواحد... لا يصدر منه إلا... واحد، يناقض قولكم... إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن يقولوا: إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول، فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة، والعجب كل العجب، كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما... أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما... الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة، لأنهم إذا قالوا: إن الكثرة التي في المبدأ الثاني: إنما هي مما يعقل من ذاته، وما يعقل من غيره، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين، أعني... صورتين. فأي ليت شعري هي... الصادرة عن المبدأ الأول، وأي هي الغير صادرة...؟ وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه: إنه ممكن من ذاته، وواجب من غيره، لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود، فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية... ولذلك... ليس في الطبائع الضرورية... إمكان أصلا، كانت ضرورية... بذاتها، أو بغيرها. وهذه كلها خرافات، وأقاويل أضعف من

أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة... في الفلسفة... ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي، فضلا عن الجدلي. ولذلك يحق... ما يقول أبو حامد في غير ما... موضع... من كتبه. إن علومهم الإلهية هي... ظنية"[١]. هكذا يناصب فيلسوف قرطبة العداء لنظرية الفيض التي يطلق لسانه بالطعن فيها، ويشتد كلامه عليها، ناعتا إياها بالخرافة والضعف ومادون القول الخطبي، وفضلا عن ذلك كله يراها من النظريات الدخيلة على الفلسفة... وقد ميز محمد المصباحي بين ثلاثة ألوان من التفكير الميتافيزيقي الرشدي: المرحلة المتقدمة التي نجدها في "جوامع ما بعد الطبيعة " التي تمثل أوائل حياة ابن رشد الفكرية حيث انشغل بالتصدي لأصحاب الأفلاطونية المحدثة (برقلس مثلا)، ولم يكن مهموما بأصحاب نظرية الفيض من الفلاسفة المسلمين.وقد كان في هذه المرحلة ذا ملامح سينوية بارزة، ومن تجلياتها القول بنظرية الفيض. والمرحلة المتوسطة المبثوثة في ثنايا تهافت التهافت، والتي سعى فيها بخطى حثيثة للنأي عن نظرية الفيض، واشرأب بعنقه فيها إلى الأرسطية بالرغم من عدم تخلصه من اللغة الفيضية. ثم المرحلة الأخيرة الثاوية بين دفتي تفاسيره وتدقيقا تفسير ما بعد الطبيعة والتي انتصر فيها للنظرية الأرسطية بدون مواربة أو غمغمة[٢]. فابن رشد حذى حذو الغزالي في النفور والتنفير من نظرية الفيض، "ومن المعلوم أن ما كان يميز ابن رشد هو عداؤه السافر والشديد لنظرية الفيض بكل تفرعاتها وتلوناتها المذهبية "[٣].

---

(١) – ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص. ٤٠٠-٤٠١- ٤٠٢

(٢) –أنظر تفصيل هذه المراحل الثلاث في كتاب: الوحدة والوجود عند ابن رشد، تأليف محمد المصباحي، سبق ذكره، ص. ٢٥٢ / ٢٥٣ ـ٢٥٤

(٣) –محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، سبق ذكره، ص. ٨٢

واضح إذن، بما لا مراء فيه، أننا أمام نقد عنيف لنظرية الفيض من هذين الفيلسوفين: ابن رشد والغزالي. "والحق أن الغزالي وضع يده منا بكيفية غير مباشرة على ثغرة من ثغرات نظرية الفيض الرئيسية وهي إبطانها القول بعدم مطابقة العاقل والمعقول أثناء عملية التعقل، أو على الأقل يلزمهم بها اعتمادا على مقتضيات مذهبهم"[١]. ومع ذلك، فالأمانة العلمية تعلمنا أن القدح في المذهب الفيضي بدون هوادة أو ملاينة ليس صنيع الغزالي وحده، بل هو صنيع ابن رشد كذلك الذي شهد في النص الأخير لما قاله حجة الإسلام في حق هذه النظرية، "فلا غرو أن يصفها ابن رشد بأنها أضاعت هيبة الفلاسفة، وأن يجعل منها أبو البركات البغدادي مادة للسخرية"[٢].

وإذا كان فيلسوف قرطبة ومراكش يجعل الأدلة والحجج على شناعة المذهب الفيضي تتراكم فوق بعضها، فإن ما يستدعي منا النظر ويستلفت الانتباه هو وقوع ابن رشد، وعى ذلك أو لم يعه، في شرك نظرية أخرى لا تخلوا بدورها من الاستهجان والشناعة، كما أومأ إلى ذلك بعض الباحثين المغاربة." وإذا كان ابن رشد قد وقف موقف المعارض من "نظرية الفيض" حيث اعتبرها من الأقاويل الباطلة والشنيعة التي نحلها الفارابي وابن سينا للفلاسفة القدامى، إلا أن مما يستغرب له حقا أن ابن رشد بالرغم من معارضته لتلك النظرية واعترافه بصدق ما وصفها به الغزالي، فإنه لا يحرص على دحض هذه النظرية بقدر ما يحرص على وصف موقف الغزالي النقدي منها بجملة أوصاف تجعل منه ربيب الجهل وحليف العوام... في مقابل ذلك، ورغبة منه في تقريب "مذهب القوم" السليم، نراه يصحح تلك النظرية بالتدليل على صحة موقف الفلاسفة الأوائل من الأجرام السماوية،

(١) محمد المصباحي، دلالات وإشكالات، سبق ذكره، ص. ٩٧.
(٢) - أحمد محمود صبحي، "اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠-١٩٨٠)"، سبق ذكره، ص. ١١٣

إلا أن الملاحظ أنه في استدلاله هذا ينتهي إلى نظرية لا تقل غرابة عن تلك النظرية المرفوضة لديه، ولربما انتهى من ذلك إلى نفس الشناعة التي رآها في نظرية الفيض "[1]. ومهما يكن أمر ابن رشد من القول بنظرية الفيض في مرحلة من مراحل مسيرته الفكرية، ونبزه للغزالي، أو ومناصرته للفلاسفة الأوائل في مسألة الأجرام السماوية، فإن الأكيد لدينا هنا وهو بيت القصيد هو ذم ابن رشد لنظرية الفيض التي ينفر منها وينفر.

ويستطيع ثاقب النظر أن يتبين أن نظرية الفيض، بدل أن تشكل همزة قطع بين الفيلسوفين "المتناظرين" ابن رشد والغزالي، صارت تشكل همزة وصل بينهما، بل وأيضا بين ابن رشد وغيره من المتكلمين الذين طالما بدا لغير الخبير في الفلسفة وعلم الكلام أنه ينتقدهم ولا يستفيد منهم أحيانا كثيرة في بناء فلسفته !. إذ "ها هو الحاكم الجشمي (تـ ٤٩٤هـ) مفكر المعتزلة والزيدية ينتقد الفلاسفة الفيضيين ذاهبا إلى أن الكواكب أجسام لا تدبر ولا تحدث شيئا في عالمنا لأن الجسم لابد أن يماس ما يحدثه، والنجوم لا تماس عالمنا الأرضي حتى تدبر حوادثه،ولأن بعض هذه الكواكب كالشمس على ما هي عليه من صفة النار لا يمكن أن تكون حية، لأن شدة الحرارة تفرق البنية وتحيلها رمادا، بينما تحتاج الحياة إلى البنية، ولا يجوز أن تكون الكواكب عاقلة، لأن العاقل لا يقع منه التصرف على وجه واحد ومسار محدد، وإنما تلك صفة الجماد"[2]. ولا يشذ مؤرخ المغرب عبد الرحمان ابن خلدون عن

---

(١) - عبد المجيد الصغير، "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، ضمن آليات الاستدلال في العلم، تنسيق عبد السلام بن ميس، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٨٤، الطبعة الأولى ١٤٢١-٢٠٠٠، ص. ١٧٣

(٢) - أحمد محمود صبحي، مقال "اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠-١٩٨٠)"، سبق ذكره، ص. ١١٣

الفلاسفة والمتكلمين الذين رفضوا نظرية الفيض، فقد حذى حذوهم وسار على خطى الغزالي في نقده لها. " فإذا عرفنا أن ابن خلدون ينفي مطلقا التصور الفلسفي بخصوص العلاقة بين الله والكون، ويحمل على نظرية الفيض التي تجعل الله في رأيه "طبيعة" يصدر عنها العالم "ضرورة"، كان من المنطقي أن يأتي تصوره عن الطبيعة وظواهرها مختلفا عن التصور الفلسفي ومنسجما في نفس الوقت مع التصور الذي... ساد المذهب الأشعري الذي كان ابن خلدون أحد المدافعين عنه والمعبرين عن روحه "[١]. وهكذا يتبدى لنا حضور الغزالي لدى مؤرخ الغرب الإسلامي ابن خلدون، " كما أنه يجعلنا نقف على الحضور الغزالي الفلسفي لدى ابن رشد على امتداد هذه المراحل والتآليف من خلال توجيه أبي الوليد إلى تحاشي السينوية والفيضية والأفلاطونية نحو الأرسطية "[٢].

ونحن نعتقد جازمين، أن نظرية الفيض، وبالرغم من كونها نظرية فلسفية، لا تختلف عن غيرها من التفسيرات الأسطورية البدائية. فالأسطورة تستمر بشكل خفي جدا في قلب هذه النظرية وتحافظ على هويتها. لأن التفسير الفيضي ليس تفسيرا عقلانيا، بل هو حضيض العقلانيات، مادام أنه يرتد إلى نفس المسلمات والمعتقدات الغيبية للبدائيين، كما انتبه ونبه إلى ذلك بعض الباحثين باقتدار وحصافة رأي، وأماطوا اللثام عن الوجه الأسطوري القابع تحت قناع العقلانية، " إن أوج ازدهار الفلسفة اليونانية، متمثلة في تكون المدارس الفلسفية بالمعنى العميق الكامل على يد أفلاطون وأرسطو والرواقية

(١) عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، سبق ذكره، ص. ٩١

(٢) محمد مساعد، مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد: حضور ومساهمة،أطروحة لنيل دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف جمال الدين العلوي، السنة الجامعية ١٩٩١ ١٩٩٢، رسالة مرقونة بكلية الآداب، ظهر المهراز فاس، ص. ٩٦

والأفلوطينية المحدثة هو نفسه أي هذا الأوج هو حضيض العقلانية، والرجوع إلى نفس المسلمات الغيبية للبدائيين موضوعة بكلام منمق ونظام فلسفي يخفي على غير الخبير معدنها الميتولوجي البحت. فما فكرة المثل والتناسخ عند أفلاطون وهي كل فلسفته؟ وما الإله المحرك الغائي والواحد الذي يلد، والبذور التي تصدرها النفس الكلية إلا ترهات خرافية يضحك طلبتنا علينا ونحن ندرسها مهما حاولنا تحصينها بالكلام الصعب واللفظة الرنانة والحجة العقلية. أليس أوج العقلانية في الفلسفة هو حضيضها إذن؟ وكأن عشاق "العقلانية" وهم يسبغونها على "الروح اليونانية" لا يهمهم هل ما يتحدث عنه هؤلاء موجود حقا لحواسنا ولخبرتنا أم لا؟ المهم أن يوضع بشكل منطقي متلاحق ومتساوق ومبهرج بإطار من الحجج والأدلة النظرية. أو إن شئت الجدلية المفعمة بروح التعالي على الحس المشترك البسيط للإنسان العادي، وإلا فأي شيء في ميتافيزيقا أفلاطون موجود؟ مثله أم آلهته أم عالم التناسخات؟ ومع ذلك فهذه فلسفة عقلانية !. ولكن نفس هذه العقائد عند البدائيين ليست فلسفة.. إنها خرافات واعتقادات ولماذا؟ إذا كان المضمون واحد فما العبرة بالأسلوب؟ تلك إحدى الألغاز؟ وفلسفة مثل فلسفة بركلي أو مالبرانش فلسفة حتى وإن اخترعت عالما من الأفكار وأنكرت كل وجود نعيشه؟ ليس لشيء إلا لأنه أدار الكلام بأسلوب منطقي وعقلاني ! فكأن معنى العقلانية مساو لمعنى التخيل والابتداع على نحو ما يبتدع الفنان صورة مجنحة لا تمت إلى مخلوق بعينه بصلة، والفنان له حقه في الابتداع، وليس للفيلسوف مثل هذا الحق، فواجبه فهم نفسه وفهم ما يحيط به، لا أن بخلق عوالم يلجأ إليها هربا، فلا يحل مشاكله ومشاكل الواقع، بل يزيد الطين بلة، بخلق عوالم أخرى، تحتاج إلى فهم وحل هي الأخرى"(١).

(١) – حسام محيي الدين الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص. ٣٢

وبعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة، نجد أنفسنا وقد لمسنا أسفل القعر أو عمق المشكلة، فالفلسفة الإسلامية (الفارابي وابن سينا) طالما "أحيت" الجمادات، و"عقلنت " النجوم والكواكب والأجرام السماوية ! ولعل النماذج السابقة المفتلذة على سبيل التمثيل والتدليل، كفيلة بأن تقربنا من حقيقة معدن نظرية الفيض، أو على الأصح "أضحوكة" النظريات الفلسفية. ومن هذا المنطلق، وعلى مهاد الهنا والآن، تبدو هذه النظرية، وبكل المعايير، مزلة الأقدام، ومجرة الأقلام. وكيف لا تكون كذلك، "وهي تعبير عن حضارة في طور "الاختصار" سواء من الناحية التاريخية (بالنسبة للفلسفة اليونانية) أو الفكرية، وإلا فما عسى أن يكون القول بانسلاخ النفس عن البدن واشتياقها إلى العودة إلى عالمها العلوي (جانب الجذب الصاعد في النظرية)، وأما إضفاء الحياة والعقل على الكواكب، فهي رواسب من المذهب الحيوي (إضفاء الحياة على الجمادات معتقد البدائيين) في مذهب الصابئة اعتقادا منهم بأن كل ما هو إلهي ومن ثم كانت عبادة الكواكب، وتعديل هذا لدى بعض فلاسفة اليونان بدأ بكل ما هو سماوي فهو روحاني... لم تبلغ البشرية في مسارها بهذه الألوهية من النضج ما بلغته في عقيدة الإسلام، لأن النضج في التطور الفكري للبشرية كما هو في التطور الفكري للإنسان: من المحسوس إلى المجرد، وقد بلغ تصور الألوهية أقصى درجات التجريد والتنزيه في الإسلام، وما استتبع ذلك من تصورات الخلق والعناية الإلهية"[١]. ولعل مطاع صفدي لم يجانب الصواب كذلك عندما أشار إلى التفسير الأسطوري في الفلسفة الإسلامية، وخاصة لدى الفلاسفة الإسلاميين في المشرق قائلا: "وقد شغلتهم مسألة تراتبية المستويات الأنطولوجية بما دعي بالعقول المفارقة، وذلك بهدف ردم الهوة بين الهيولي (المادة) والعقل المفارق (الآلة). فكان المنظر الفضائي الذي

(١) - أحمد محمود صبحي، "اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠-١٩٨٠)"، سبق ذكره، ص. ١١٢

تبدو من خلاله كواكب السماء متدرجة في تعاليها فوق الأرض، يوحي للمتفلسف الإسلامي بحل حسي مادي لمشكلة التعارض الكامل بين الجوهر الإلهي والجوهر المادي. وهكذا لعب الخيال الأسطوري دورا سلبيا في صميم الفلسفة الكونية لدى ابن سينا والفارابي وأتباعهما"(١).

وبناء عليه، فالتصور الفيضي في تفسير ظواهر الكون والطبيعة، لا يمثل أوج وازدهار هذه التصورات والتفسيرات، ولاسيما إذا ما قورن بتصور الألوهية والخلق الذي بلغ مبلغا عظيما من التنزيه والتجريد في الإسلام، بل وعلى النقيض من ذلك، فهو حضيض هذه التصورات والعقلانيات. وإنه لحقاً من الصعوبة بمكان أن نقطع في كلمة واحدة في أمر هذه النظرية، وقد لا نكون مبالغين، إذا جازفنا بالقول بأن أغلب فلاسفة الإسلام أخذوا من اليونان ما كان يجب عليهم أن يدعوه، وتركوا غافلين ما كان يجب عليهم أن يأخذوه، وتلك هي معضلة الفلسفة الإسلامية، ومكمن الخلل فيها، "في كل حضارة مواطن قوة ومكامن ضعف، كانت قوة الفكر اليوناني في السياسة نظرا وعملا وضعفه في الدين، لاحظ سخرية مؤلفي الكوميديات من الآلهة وما انبثق عنه من إلهيات في الفلسفة، قوة الحضارة الإسلامية في الدين، ويكمن ضعفها في السياسة نظرا وعملا، ولكن الفيضيين من فلاسفة الإسلام اقتبسوا ما كان ينبغي أن يغفلوه (مواطن الضعف)، وأغفلوا ما كان يمكن أن يثري الفكر السياسي في الإسلام، حتى الفارابي حينما تأثر بأفلاطون أغفل أفضل ما في النظرية (دور التربية في تنشئة المواطن) مقتصرا على سلطات الحاكم الفيلسوف"(٢).

(١) مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٦، ص. ١١٨ / ١١٩.

(٢) - أحمد محمود صبحي، "اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠-١٩٨٠)"، سبق ذكره، ص.١١٣

ويضيف أحمد محمود صبحي في إشارة بليغة الدلالة إلى موطن الوهي في الفلسفة الإسلامية التي لم يحالفها الصواب في استعارة ما ينبغي استعارته من الفلسفة اليونانية للمساهمة أكثر في بناء الحضارة العربية الإسلامية وتدعيم أركانها "... وجاء فلاسفة الإسلام، وقد كان أجدر بهم أن يداووا هذا العيب، ولكنهم بدورهم أعرضوا عن السياسة إلى الميتافيزيقا، فكانوا كناقل التمر إلى هجر، أعرضوا عما كان ينبغي أن يفيدوا به حضارتهم، واقتبسوا ما كانت حضارتهم في غنى عنه"[١].

فالعيب في الفلسفة الإسلامية التي لم تحسن الاختيار، لا في الفلسفة اليونانية التي انطوت على مكان القوة ومواطن الضعف. ولنا في نظرية الفيض التي تعرضت للتشنيع الغليظ على لسان الغزالي وابن رشد وابن خلدون وبعض المتكلمين دليلا قويا يسعفنا في هذا المقام. "والواقع أن مثل الفيضيين من الفلاسفة كمثل من أراد أن يحسن نسل أبقاره "فاستورد" لها المرضى العجاف الضعاف من الثيران، معرضا عن فحول فتية لأنها محلية"[٢].

(١) – المرجع نفسه، ص. ١١٩

(٢) – المرجع نفسه، ص. ١١٣

(٢)

الصفات الواجبة في رئيس المدينة الفاضلة.

يمكن القول دون خشية السقوط في المبالغة بأن المدينة الفاضلة هي المحور الذي عليه مدار الفلسفة السياسية عند الفارابي. وقد ألف كتابا بهذا العنوان، وهو الكتاب الذي يعكس التأثير الإغريقي بشكل جلي في هذا المجال[1].

وبالرغم من التأثير الإغريقي في الفلسفة السياسية الفارابية، وبغض النظر عن حجمه ومقداره، فإن دراسة الفارابي تفرض ربط فكر هذا الفيلسوف بواقعه وخصوصياته، أي ربطه بالواقع العربي الإسلامي وإبراز جوانب

---

(١) يقول وات في هذا المجال:

«Even those who accepted Greek philosophy paid relatively little attention to the political thought of Plato and Aristotle. A few works, like AL-madina al-Fadila of al-Farabi(d.950) which could be called a Neoplatonic version of Plato's Republic, show Greek influence, but they did not appreciably affect the main stream of Islamic political activity».

- Watt (W. Montgomery), Islam political thought, (op.Cit), p.81.

الخصوصية لديه. ف"الفارابي هو الفيلسوف الأول الذي حاول أن يتصدى للفلسفة السياسية الكلاسيكية، ويربطها بالإسلام، ويجعلها منسجمة معه بقدر المستطاع. ذلك الدين الذي أوحي به عن طريق النبي(محمد) في صورة قانون إلهي، نظم أتباعه في جماعة سياسية، وأمدهم بمعتقداتهم ومبادئ وقواعد سلوكهم أيضا"(١). فإذا كان أفلاطون في كتاب الجمهورية وترجمته هي السياسة قد انطلق من العدالة، فإن منطلق الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة هو الآراء كما نلاحظ من العنوان. فالأولوية هنا للآراء وليست للتركيب الاجتماعي السياسي، أما "الآراء" هنا فليست سوى ما يعتقده كل شخص أو كل فرقة في شؤون الله والعالم والإنسان. "ويبدأ إصلاح الاجتماع المديني بإصلاح العقائد والآراء السائدة في المدينة"(٢). فالفارابي يستعمل كلمة آ راء نظرا للتجربة التاريخية التي يستوحيها، وهي أن المشكل السياسي في الإسلام هو مشكل آراء ومعتقدات وفرق كلامية. "إذا كان الموضوع هو آراء أهل المدينة الفاضلة، فالأمر إذن يتعلق بأفكار يعتنقها خاصة الخاصة، أي الفلاسفة في مقابل عقيدة الجمهور. إن الموضوع إذن هو آراء نخبة فلسفية، وليس مشروع نظام لمدينة ولو كانت متخيلة. وهي "آراء" منتظمة في منظومة تكون عقيدة الفلاسفة، وعلى رأس هذه المنظومة العقدية للفلاسفة مبدأ مؤسس: هو الله كما تصوره الفلاسفة تصورا مختلفا عن تصور الجمهور...إن "آراء أهل المدينة الفاضلة" هي إذن عقيدة فلسفية قوامها منظومة فكرية مزيج من فلسفة أفلاطون وأفلوطين وأرسطو. إنها منظومة العقيدة الفلسفية في مقابل العقيدة الدينية أو مكملة

---

(١) ليو ستراوس، جوزيف كروس، تاريخ الفلسفة السياسية، سبق ذكره، ص. ٣٠٥.

(٢) العروسي لسمر، "مواقف الفلاسفة والمفكرين المسلمين من العنف في المدينة ومحاولات تقنينه"، ضمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٤٨ ١٤٩، شتاء ٢٠٠٩، مركز الإنماء القومي، ص. ١٤٤.

إياها، فيها إله وكائنات روحية علوية وسماء وأرض ودنيا وآخرة"[١]. فالخلاف السياسي كان يكتسي صبغة كلامية، لأن الذي يفرق على المستوى السياسي هو الاختلاف على المستوى الكلامي. والفارابي كفيلسوف يحلم بالمدينة الفاضلة، ويرى أنه يجب أن يكف الناس عن التنازع ويكون هناك رأي عقدي واحد يوحد الآراء. "إلا أن الفلسفة على الرغم من هذا كله ظلت على هامش السياسة... إن الفيلسوف إما أنه لزم الصمت، أو أظهر اللامبالاة، أو أنه تعالى فوق السياسة وصناعها والدائرين في فلكها مستعيضا من هذا كله بحديثه الغريب عن "السياسة المدنية" وعن "المدينة الفاضلة"... لقد انتهى الفيلسوف في المجتمع الإسلامي إلى أن يبني "مدينته" داخل ذاته، ولم يكن يعنيه أن يقدم مشروعا لبناء المجتمع ولو على سبيل الاحتمال البعيد. وهكذا لم تقدم الفلسفة الإسلامية مشروعا بديلا مما كان قائما، أو مما كان يقدمه الفقيه"[٢]. فقد استأثر الجانب الميتافيزيقي بالقسط الأوفر من حديث الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة الذي ما إن نتأمل تصميمه حتى نلاحظ بأن الفصل الأول يخص موضوعات الكلام في الإسلام، وهي مسائل إسلامية محضة ولا علاقة لها بالفلسفة اليونانية. فالقسم الأكبر من هذا الكتاب خصصه الفارابي للإجابة على أسئلة المتكلمين (حل النزاع حول الصفات، قدم العالم...)، أي أن هذا القسم الميتافيزيقي هو توحيد للآراء في إطار التوحيد الإسلامي. وإذا كان رئيس المدينة الفاضلة عند اليونان هو الفيلسوف، فإن رئيس المدينة الفاضلة لدى الفارابي إما أن يكون فيلسوفا أو نبيا[٣]. أما حديثه عن شروط هذا الرئيس فيذكرنا صراحة بالشروط

(١) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آيار/ مايو١٩٩٦، ص. ١٨٠ / ١٨١.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٢٣.

(٣) "النبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة، وكلاهما

التي وضعها الماوردي في الإمامة (الذكاء، الإجتهاد،...). وإذا كان الفارابي يتحدث عن المدينة الفاضلة ومضاداتها التي يجمعها مصطلح "المدن الجاهلة"، فإن أفلاطون لا يستعمل المضادات. وبالرغم من أن الفارابي يستعمل في حديثه عن المدن الجاهلة نماذج من أفلاطون، إلا أنه يعطيها معنى إسلاميا (الفاسقة، المبدلة،...). وهذا يعني أن عين الفارابي على المرجعية اليونانية وعينه الأخرى على البيئة الإسلامية، يوائم بين المرجعية اليونانية والمرجعية الإسلامية دون إفراط ولا تفريط، متأرجحا بين الديني والسياسي. "إن مصنفات الفارابي عبارة عن ملتقى محاورات بين ما ورث عن الفلسفة القديمة، من سقراط حتى الأفلوطينية وقد امتزجت بشروح متوالية، وبين الرسالة المحمدية (كتابا وسنة) وما أضافه المفسرون والمتكلمون والفقهاء والمحدثون. فالفارابية حصيلة حوار لا عملية نقل. إنها تمثل وحمل وولادة. كل وليد من أبوين، ولكنه ليس نسخة طبق الأصل لهما"[(١)]. فالفارابي يؤكد على ما يجمع بين الإسلام والفلسفة السياسية بدل التركيز على ما يفرق بينهما. مبرزا أوجه التشابه والتقارب لا أوجه التباعد والتنافر. وهذه هي مهمة الفلاسفة العظماء الذين أناروا الطريق عبر التاريخ الطويل للبشرية. "وتعد مصنفات الفارابي المدنية(المدينة الفاضلة، وكتاب الملة، والسياسة المدنية) أساسا للقاء يجمع بين الإسلام والفلسفة المدنية الكلاسيكية، حيث تتصدر

يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع، وكل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة والثاني عن طريق البحث والنظر"، إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، ج١، سبق ذكره، ص. ٧٦. ويقول لاحقا: "النبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان". المرجع نفسه، ص. ٩٦.

(١) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص. ١١.

صلات القرابة، وليس الفروقات الممكنة أو التعارضات، الواجهة الأمامية. وكان يقصد، بتشديده على مثل هذه الصلات، وتشجيعه، لا بل إجباره، كلا من الإسلام والفلسفة على أن يخطو كل منهما خطوة باتجاه الآخر، أن، يظهر للعيان العناصر المشتركة بينهما، وأن يشجع قارئه المسلم ويرشده لكي يفهم الخصائص المميزة للفلسفة المدنية الكلاسيكية"(١).

وصفوة القول: إن الفارابي يبيئ مشروع المدينة الفاضلة في الواقع الإسلامي، ف "الفلاسفة...قبلوا بشكل كامل الدولة الإسلامية وأعطوها مكانة في نسقهم"(٢). فالفارابي هو رجل يعاني التجربة وخطابه الفلسفي مهموم بهموم الواقع، أما تقسيماته ومضامينه فقد أخذها من المجتمع الإسلامي. "تشكل أعمال الفارابي السياسية نوعا جديدا من الكتابة في التراث السياسي الإسلامي. وبحيطة مألوفة يمتنع الفارابي بتحفظ عن الاقتباس مباشرة من القرآن والسنة، أو من قضايا دينية إسلامية، كما يحجم عن شرحها، أو حتى الرجوع إليها. مع أن الانطباعات الأولى التي تتركها أعمال الفارابي على قرائه جلية وواضحة، وهي أن المؤلف يقصد أن يمكن أبناء دينه، وبالفعل كل ناقلي الأديان الموحى بها، من أن يروا المساحة الواسعة للانسجام الذي يوحد بين قانونهم الإلهي والمقصد العملي للفلسفة السياسية الكلاسيكية"(٣). ولذلك يبقى الهيكل العام لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة فلسفيا، لكن المضمون السياسي لهذا الخطاب كله إسلامي حتى وإن كانت

---

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص.١٧٧.

(2) Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali,. P. 54.

(٣) ليو ستراوس، جوزيف كروس، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة إمام عبد الفتاح، ٢٠٠٥، ص. ٣٠٧.

هفوة الفارابي أنه "اقتصر على وصف المدينة الفاضلة من غير أن ينتقد آراء معلميه الوثنيين"[١]. و"نسج...على منوال (أفلاطون) في وصف رئيس المدينة الفاضلة"[٢]. ورأيه فيها "لا يخلو في بعض الأحيان من السذاجة"[٣].

إن كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة "الذي جمع فيه الفارابي بإيجاز كل فلسفته"[٤] على حد رأي ألبيرنادر، يحتوي على سبعة وثلاثين فصلا، ويمكن تقسيمه إلى خمسة أقسام:

الأول: من الفصل الواحد إلى الفصل السادس (ست فصول يمكن أن نضيف الفصل السابع) يتناول فيها الموجود الأول.

الثاني: من الفصل السابع إلى الفصل السادس عشر يتحدث عن كيفية صدور الموجودات.

الثالث: من الفصل السابع عشر إلى الفصل التاسع عشر يتكلم عن عالم الكون والفساد، أي عن الطبيعة التي نحن جزء منها.

الرابع: من الفصل العشرين إلى الفصل الخامس والعشرون يتناول النفس الإنسانية.

الخامس: من الفصل السادس والعشرين إلى الفصل السابع والثلاثين يتكلم عن الاجتماع البشري أو السياسة. ومعنى هذا التسلسل أن تأطير الاجتماع السياسي لا يتم إلا في نسق أو نظام ميتافيزيقي كوني. لكن

---

(١) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا: محاضرات في الفلسفة العربية، سبق ذكره، ص. ٦٢.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٧٥.
(٣) المرجع نفسه، ص.٧٨.
(٤) – ألبير نصري نادر، تمهيد لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تأليف أبو نصر الفارابي، سبق ذكره، ص. ٧.

هذا النظام يبدو وكأنه يتدهور من الوحدة إلى الكثرة، ومن الإطلاق إلى الجزئية، ومن الحق في ذاته إلى خليط، ومن الانسجام والذاتية إلى الاختلاف. فالاجتماع البشري هو فقط انعكاس للوحدة الكونية، مما يعني أن السياسي عند الفارابي لم يتخذ استقلاله. فالمعلم الثاني لم يع أن الفعل الاجتماعي فعل مستقل قائم بذاته، بل ينبغي أن ندركه عن طريق البنية الميتافيزيقية لعالم السماء، وكل ذلك مسير من طرف المبدأ الأول.

ومن جهة أخرى، فإن كيفية تصميم الكتاب تجعلنا نخمن بأن الغاية من الاجتماع البشري هي الصعود إلى المبدأ الأول، والعمل على تحقيق مجتمع الإنسان وسعادته التي لا تكون إلا بالتأمل في هذا المبدأ، مما يعني أن السياسي عند الفارابي هو في جوهره ميتافيزيقي، طالما أن السياسي مرتبط بالسعادة وقوى النفس، وخصوصا العقل في جانبه النظري وهو الأهم، ثم العمل والتخيل باعتباره مدخلا إلى النبوة. وقد يكون من نافلة القول التأكيد على أن "فهم الفارابي وابن سينا للنبوة معقد"[1].

وبما أن السياسي غايته السعادة، وقائم على القوى النفسية المرتبطة بعالم الكون والفساد (المادة) والسماء، فإن السياسي لم يكتسب استقلاله الخاص عند الفارابي، الذي لم ينظر إليه ككيان مستقل قائم بذاته وله آلياته الخاصة به. فالسياسي عنده مرتبط بالإلهي سواء في بداية المسلسل أو نهايته. وهكذا يصبح السياسي أو رئاسة المدينة عبارة عن صناعة الحكمة. مما يجعلنا في هذا الكتاب نتنفس ملء رئتينا الطقس الفلسفي، بدل أن نتنفس الطقس السياسي.

(1) - Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings,(op.Cit), P. 52.

إذ نجد أنفسنا في جو فلسفي وليس في جو سياسي بالفعل، عندما نتكلم عن الاجتماع البشري. يقول علي أومليل وهو يصف حديث الفارابي عن "المدينة الفاضلة" بالغموض: "ما معنى حديثه إذن عن "المدينة الفاضلة"؟ من السهل أن يقال إنها عالم بناه الفيلسوف بالخيال ليعوض به خصائص الواقع. ومع ذلك، فهذه "المدينة الفاضلة" حقيقتها غامضة لا نستطيع أن نتبين بالضبط ما الذي يقصده الفارابي منها. هل هي بناء معلق في في هواء الفكر المجرد، ولا صلة فيه بين الخيال والإمكان؟ هل هي المثل الأعلى الذي يصحح به الواقع ويتطلع إليه ويحكم به عليه ولو ظل هذا المثل الأعلى مبتعدا على الدوام؟ أم هو رباط فكري خلقي ينشد إليه فلاسفة هم بمثابة صحابة أغراب غربة يشقون بها لكنهم يعتزون بها إعتزاز صفوة عثر بهم الزمان فأوجدهم في عالم هو نقيض الفلسفة؟ الواقع أن قارئ المدينة الفاضلة للفارابي يخرج بتأويلات متعددة، بل متضاربة. وفي كل الأحوال ينبغي ألا يحملها ما لا تحتمل"[1].

ومن ناحية أخرى نجد أن تحليل المدينة عند الفارابي يهيمن عليه نموذجان.

١ - **النموذج الطبي**: ونقصد به النموذج البيولوجي الخاضع لهيمنة كل الأعضاء تجاه عضو رئيس على أساس أنه هو الذي يمد الجسم بالحياة. وعلى هذا المنوال تصور الفارابي المدينة، والذي سيجعل تصوره للسياسي تصورا مثاليا قائما على اندراج وظيفة تحت أخرى. ولا مجال فيه للوسائط من أجل تسيير المدينة، لأن هناك الرئيس وهناك ما عداه. "فبسبب توسيعه لمفهوم العقل، يقرب الفارابي نظريته إلى الواقع السياسي لزمانه، بالرغم من أنه...يرى مفهومه للدولة كمثل يتعذر تحقيقه. ثانيا، مفهوم الفارابي للدولة لا ينفصل عن أفكاره القديمة حول الحكم الأوتوقراطي المرتبط بالشرق،

(١) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، سبق ذكره، ص. ١٨٠.

الزعيم الأعلى هو مصدر كل حياة الدولة. وهذا لا يختلف عن بعض التصورات الأولى حول الخلافة الإلهية في الشرق الأوسط، وتتناسب أيضا مع الممارسة المعاصرة"[1].

٢ - **النموذج اللاهوتي**: هناك سيطرة أو هرمية تنتهي إلى المبدأ الأول وهذه الهرمية هي التي يصاغ على منوالها النموذج البشري عند الفارابي حيث يقول: "والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوي تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - فهذه في الرتبة الثانية-، وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلا...وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول ترأس وتراس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين. وكما أن القلب يتكون أولا، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه

(1) Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, (op.Cit), P. 39.

ذلك الاختلال، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها وأن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله...وتلك أيضا حال الموجودات. فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. فإن البريئة من المادة تقرب من الأولى ودونها الأجسام السماوية، ودون السماوية الأجسام الهيولانية، وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب، وذلك أن الأخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلا، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه، وأيضا كذلك للثالث غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا. فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الأول، فالتي أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده، فعادت وصارت في المراتب العالية. وأما التي لم تعط من أول الأول كل ما به وجودها، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله، وتقتفي في ذلك ما هو غرض الأول، وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة: فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب"[١]. وبعد ذلك يشرع الفارابي في الكلام على الرئيس الذي يغدق عليه من الأوصاف ما يجعل منه إنسانا استثنائيا، كما سنرى في المحور الأخير من هذا الكتاب الذي عنوناه بعنوان: الفارابي فيلسوف ضد الإنسان. لنستمع للفارابي الذي يقول أيضا: "فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أي صناعة ما اتفقت، ولا أي ملكة ما اتفقت. وكما أن الرئيس الأول في

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١١٨/ ١١٩ / ١٢٠ / ١٢١ / ١٢٢.

جنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس، مثل رئيس الأعضاء، فإنه هو الذي لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيسا عليه، وكذلك في كل رئيس في الجملة، كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلا، ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلا"(١).

والمقصود بكلمة "الملكة" الواردة في النص هو القوة النفسية أو العقل الذي لا يمكن أن ترأسه ملكة أخرى سابقة عليه.

إن الوجود عند أرسطو يتكون من عدة مقولات، لكنها تؤم مقولة واحدة هي الجوهر، وهذا ما نسميه بالتناسب، أي النسبة إلى مبدأ أول. ويحضرني هنا قول فيلسوف سرقسطة بأن كل صناعة، تخدم صناعة أخرى، في عبارة جميلة له في وصفه الإنسان المتوحد. فصناعة السروج مثلا ليست موضوعة لذاتها، بل من أجل ركوب الخيل والانتصار في الحرب. وكل صناعة رديئة تخدم صناعة أخرى، وهكذا دواليك. وغاية الطب هي إقامة الصحة في البدن للسعادة. وبالنسبة لابن باجة، فكل من يمارس صناعة أخرى غير الفلسفة هو خادم للغير وفاقد لحريته ولا يصبح الإنسان إنسانا بكينونته إلا إذا امتهن الحكمة وابتعد عن المدينة. يقول ابن باجة: "فإنا نجد من فطر على أن يكون نجارا ولم يفطر على غير ذلك، فذلك إنما أعد ليخدم غيره، وكماله أن يخدم غيره. وهذا أفضل وجوداته"(٢). ويقول أيضا: "فالإنسان الرئيس بالطبع من كان معدا نحو هذه الغاية، ومن لم يكن معدا فهو مرؤوس بالطبع "(٣). وبهذه النصوص الباجوية يمكن أن نفهم الفارابي.

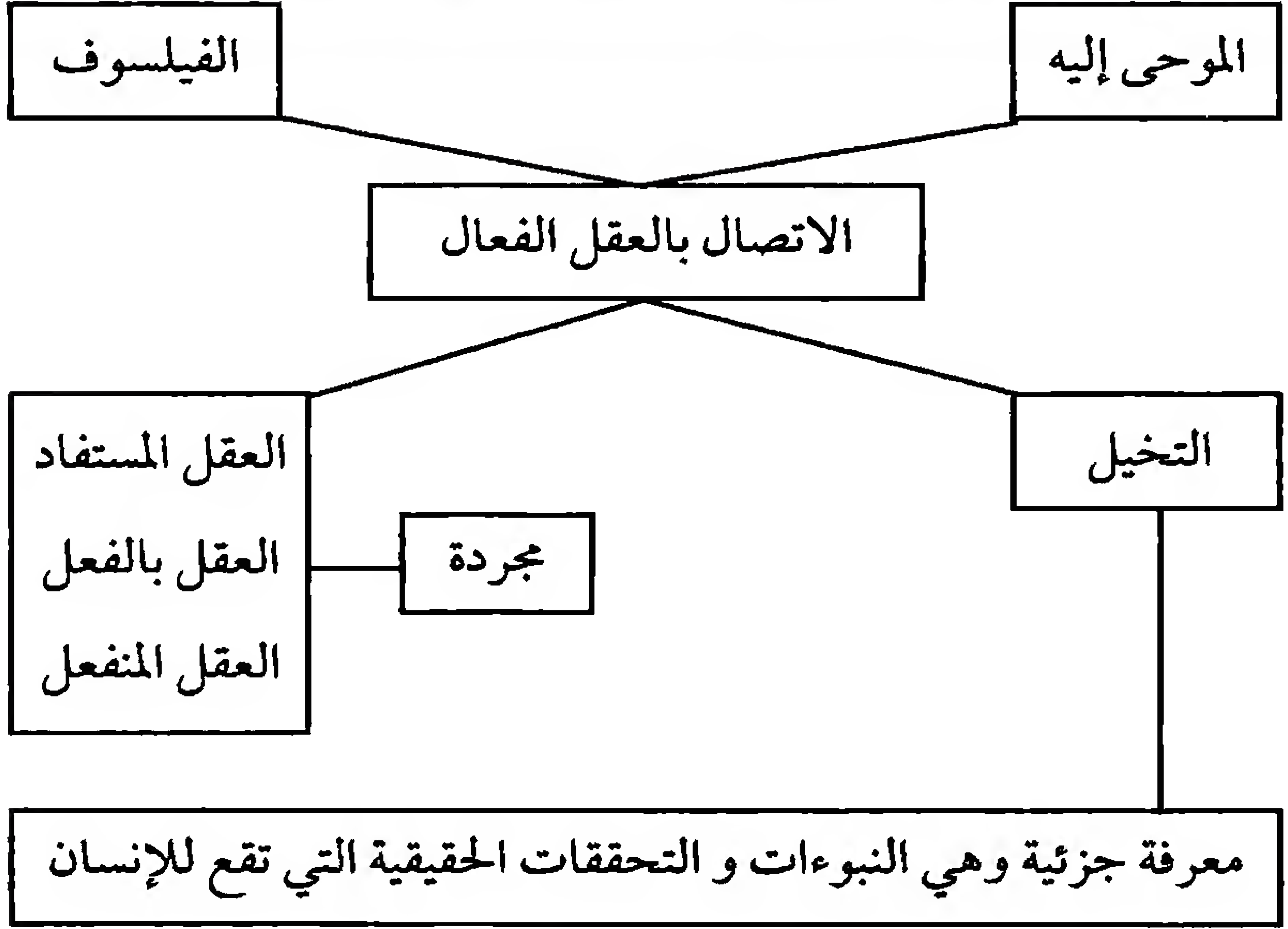
(١) المرجع نفسه، ص. ١٢٣.

(٢) - أورده محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، سبق ذكره، هامش الصفحة: ١٢٦.

(٣) المرجع نفسه، هامش الصفحة. ١٢٦.

وإذا عدنا إلى أوصاف الفارابي للرئيس، فإننا سنجده يقرب أولا بين النبي والفيلسوف الذي يرأس هذه المدينة، ولا يفرق بينهما إلا في أن النبي يستعمل مخيلته التي لا تشبه مخيلة الناس العاديين للاتصال بالعقل الفعال بينما اتصال الفيلسوف به يتم عن طريق عقله المنفعل الذي يتحول إلى عقل بالفعل ثم إلى عقل مستفاد عند الاتصال والالتقاء. ف"الفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة، وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال"(١). فالنبي والفيلسوف عند الفارابي ينفردان بالقدرة على الاتصال بالعقل الفعال. وبالاتصال بالعقل الفعال مباشرة تحصل المعرفة الحقة في ذاتها، بينما الذي يمارس فعل المعرفة بواسطة الحواس أو الخيال لا يصل إلا إلى ظل الحقيقة وما يشبهها فقط: أما الحق في ذاته فلا يكون إلا عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. يقول الفارابي: "وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه فيكون الله، عز وجل، يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد. ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بها يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن (من) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس"(٢).

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص. ١٨٧.
(٢) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٢٥- ١٢٦.



يعلمنا المبدأ الأرسطي المعروف بأنه لا يمكن أن يتم اتصال بين شيئين إلا إذا كانا من نفس الطبيعة الواحدة.

للفيلسوف ملكة مجردة تستطيع عبر وسائط أن تتصل بالعقل الفعال الذي يحتوي على الطبيعة ومصير الطبيعة في الآن عينه، والإنسان ومصير الإنسان في الوقت ذاته. أما المقصود بالنبي فهو من له القدرة على التنبؤ بالمستقبل، ولكن قد يعني به الفارابي أيضا النبي بالملة، إذا أولناه. فأول عمل يقوم به الفارابي هو أنه يقرب بين الموحى إليه ورئيس المدينة الفاضلة، وأول ميزة لرئيس المدينة هي الاتصال بالعقل الفعال. وهذا ما يجعله مالكا لجزئين: القوة الناطقة (أي الجزء النظري والجزء العملي)، والقوة المتخيلة.

الصفة الثانية لرئيس المدينة الفاضلة هي أن له قدرة لسانية تمكنه من التعبير عما رآه في مرآة العقل الفعال، وقدرة على الإرشاد إلى جوهر السعادة.

كما يقول الفارابي عندما يضيف: "ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات"[1]. وبالطبع فإن رئيس المدينة يعتبر رئيسا لا مرؤوسا من أي كان. فهو إمام المدينة أو الأمة أو المعمور. ويتحدث الفارابي على نحو مفصل عن الخصال السابقة، فيفصلها إلى اثني عشرة خصلة جسمية وعقلية وبلاغية وتعليمية وأخلاقية وشخصية لكي ندرك هذا الشخص الاستثنائي.

"فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا. وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلهـــا. "ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها:

١. أحدها أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها، ومتى هم بعضو ما من أعضائه عملا يكون به فأتى عليه بسهولة.

٢. ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

٣. ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

٤. ثم أن يكون جيد الفطنة، ذكيا، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

(١) المرجع نفسه، ص. ١٢٦

٥. ثم أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

٦. ثم أن يكون محبا للتعليم والاستفادة، منقادا له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه.

٧. ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبا بالطبع للعب، مبغضا للذات الكائنة عن هذه.

٨. ثم أن يكون محبا للصدق وأهله، مبغضا للكذب وأهله.

٩. ثم أن يكون كبير النفس، محبا للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

١٠. ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١١. ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله، ومبغضا للجور والظلم وأهلها، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤتي من حل به الجور مؤاتيا لكل ما يراه حسنا وجميلا، ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد، ولا...

١٢. ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسورا عليه، مقداما غير خائف، ولا ضعيف النفس.

واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس، فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس. وإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها

هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا توالوا في المدينة فأثبتت"[١].

والمقصود بعبارة "كبر النفس" الواردة في النص، هو أن يكون للرئيس مقام عالي في نفسه، بحيث إذا أحس بالإهانة من أي جهة كانت، يمكن أن يقتل نفسه أو أن يشرع في قتل الغير على أن يقبل الإهانة، كسقراط مثلا الذي تناول السم بمتعة رائعة. "والفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية وكل فضائل الفلسفة، فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد (ص)"[٢]. وهكذا "يبني الفارابي كل آماله على رئيس المدينة ويعلق عليه كل الأهمية، كما علق شيخ أثينا أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية[...]وهي شرائط صعبة التحقيق ونادرة الوجود مجتمعة في شخص واحد كما يلاحظ الفارابي نفسه[...]فنحن إذن أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي، وهي مدينة لا وجود لها إلا في مخيلة الفارابي"[٣].

ويرى المستشرق الفرنسي لاووست Laoust بأن "الخصال الواجبة في رئيس المدينة الفاضلة هي، باختلافات يسيرة، تلك التي يطلبها التشيع في أئمته"[٤]. وهذا المعنى الشيعي لبعض الآراء والاختيارات التي ارتضاها الفارابي، والتي يمكن تخريجها تخريجا شيعيا، دون أن تند عن مسالكنا، يتشاطره العديد من المستشرقين الآخرين، وفي مقدمتهم المستشرق الإنجليزي المقتدر وات Watt دون أن ننسى إيماءات بعض الباحثين العرب المعاصرين. فالموقف الفلسفي للفارابي "ينبني على أساس التسليم بإمكانية

---

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٢٧ / ١٢٨ / ١٢٩. وانظر نفس المعنى في كتاب فصول منتزعة، سبق ذكره، ص. ٦٦.

(٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص. ١٨٤ / ١٨٥.

(٣) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، ج١، سبق ذكره، ص. ٧١ .٧٢.

(4) - Laoust (Henri), Les schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane, (Précité), P. 420.

تحقق مدينة فاضلة بناء على مقولة سياسية وجدت في مجتمعه، هي المقولة الشيعية التي كانت ترى أن دعوة الإمام يمكنها أن تغير النظام الاجتماعي وأن تكون سببا في قيام تلك المدينة الفاضلة. الفرق فقط أن الإمام الشيعي يحقق التعاليم الشيعية، بينما الإمام الفلسفي يحقق المثل الفلسفية. هناك إذن عند الفارابي أمل في أن يظهر هذا الإمام/ الفيلسوف، تماما كما أن هناك أملا عند الشيعة في أن يظهر الإمام الشيعي ليملأ الدنيا عدلا بعد أن ملئت جورا. وهذا نوع من "المهدوية" في تفكير أبي نصر"[١]. وتأملنا لهذه الصفات الإثنتي عشر لرئيس المدينة الفاضلة، تجعل الفارابي يصف لنا إنسانا رائعا لا يمكن أن يوجد. "وهكذا يبرز السؤال عن إمكان بقاء المدينة الفاضلة في غياب إنسان يتمتع بكل المؤهلات المطلوبة من النبي الفيلسوف الرئيس، أو من الفيلسوف الرئيس"[٢]. فهناك عدة أوصاف تلاقي في رئيس المدينة. أما الميزة الأخرى لهذه الخصال فهي أنها فطرية وليست مكتسبة تتعلم. "في كل هذا، فإن آراء الفارابي قريبة من أفكار الشيعة الذين يركزون على الزعيم (الإمام). غير أن هنالك اختلافا، لأن الزعيم (الإمام)عند الشيعة هو زعيم بخصائص كاريزماتية مستقلة عن أي مجهوداته، والتي تبوؤه مكانة فوق الناس العاديين. يمكن فهم آراء الفارابي بدلالة شيعية، لكن ذلك ليس ضروريا، ولذلك، فمن الخطأ الاستنتاج أنه تلقى معارف شيعية من خلال مفهومه للدولة[...] غير أن الفارابي يغير منطقه الصارم لتلائم أفكاره الوضعية التاريخية لزمانه بشكل جيد، فالزعيم السياسي هو النبي الفيلسوف"[٣]. وتحضرني هنا كلمة

---

(١) محمد ألوزاد، "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"، مجلة مدارات فلسفية، العدد ١٤ صيف ٢٠٠٦، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ص.٢٥.

(٢) محسن. س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٩١.

(3) - Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali,(op.Cit), P.40.

ويقول في مؤلف آخر:

جميلة لابن باجة، لكنها من الكلمات الخبيثة، وهي الفطرة الفائقة التي هي جبلية تولد مع الإنسان ولادة ميتافيزيقية، فالفطرة الفائقة، تنقلنا إلى الميتافيزيقا، لأنها هبة لا يمكن أن تكتسب بدربة. "ومن جهة أخرى، إذا اعتبرنا أن مفهوم "الفطرة الفائقة" جدار غير قابل للاختراق من قبل أصناف الناس، فلا الجمهور يستطيع أن يتجاوز كمالاته الجسمية وغاياته النفسية الخاصة إلى الكمالات النظرية والغايات النفسية العامة، ولا النظار بقادرين بفطرتهم المحدودة للتحول إلى سعداء، فستصبح الوصفة المقدمة من قبل ابن باجة لتحقيق الاتصال غير ذات جدوى إلا بالنسبة للسعداء دون غيرهم، بحكم حيازتهم للفطرة الفائقة ولكن عندئذ لا يمكن اعتبار وصفة ابن باجة لإنجاز الاتصال إلا باطلة: أولا بالنسبة للسعداء، لأنهم سعداء على نحو قبلي بموجب فطرتهم الفائقة، وثانيا بالنسبة للجمهور والنظار، الذين مهما اجتهدوا فلن يفلحوا في مسعاهم لتحقيق السعادة القصوى طالما لم يوهبوا تلك الفطرة الفائقة. فإذا لم تكن غاية "النظر الجديد" تحويل النظار، على الأقل، إلى سعداء، ولا تحويل السعداء إلى سعداء، فلماذا كل هذا الجهد النظري لإنشاء نظرية بكاملها للاتصال؟"[١]

لنرجع إلى صاحبنا الفارابي الذي يضيف إلى الخصال الإثني عشر خصال أخرى تضيف وتعدل وهي تتعلق بكون رئيس المدينة يجب أن يكون عالما بالحكمة قادرا على الاستنباط يحترم شرائع الأولين حيث يقول:

«]...[This fits in well with certain Shi'ite ideas and would be acceptable in Hamdanid Aleppo, but he also seems to make some concessions to Sunnism».

Watt (W. Montgomery), The Majesty That Was Islam, in The islamic world, 6611100-,(op.Cit), P. 231.

(١) محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، سبق ذكره، ص. ١٢٦.

"ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط، ويكون بعد كبره، فيه ست شرائط:

- أحدها أن يكون حكيما.
- والثاني أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.
- والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الأئمة الأولين.
- والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة،
- والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.
- والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة.

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة

تعرض للهلاك، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك"[١].

ـ ما هي الصفة المميزة لهذه الخصال الست؟

لنلاحظ أولا تكرار شرائع الأولين في النص لدى الفارابي. فقد كان سلفيا محافظا ينبه دائما إلى وجوب احترام شرائع الأولين. وإذا لم نجد فيها ما نريد، يجب أن نستنبطه لا أن نخلقه. فالأولون هم أصحاب الشرائع، ولا يتصور أن المستقبل قد يأتي بشرائع أهم من شرائعهم، وبناء عليه يحرم الفارابي وضع الأوائل جانبا، وهو ما يجعل الفارابي من خلال بعض هذه الصفات يذكرنا ببعض الفقهاء[٢].

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٢٩ / ١٣٠. ويعلق وات على هذا النص، والشروط الستة السابقة التي يشترطها الفارابي في الخليفة، بالقول:

(٢) يقول وات مثلا في هذا الصدد:

«This is an attempt to bring the description of the ideal state within measurable distance of the actual state. One important point to notice is that in all these discussions there is complete acceptance of the Islamic basis of the state. The supreme leader has to be portrayed with the features of the prophet Muhammad. Even for a philosopher like al-Farabi there is no conceivable alternative to the existing Islamic state. What he does try to maintain is that the philosophers should have a say in the running of the state comparable to that of the scholar-jurists. The second and third qualities of the "second leader" seem to be meant to be those of the Traditionists and scholar-jurists; and the suggestion is that, when the qualities are divided out, the bearers of each

إن الفارابي يقر نوعين من الوحدة بالنسبة للمدينة الفاضلة: فهو يقر بأن رؤساء المدينة الموجودين في الفترة الزمنية نفسها يشكلون نفسا واحدة، وملكا واحدا يبقى عبر الزمان كله، والأمر نفسه بالنسبة لمن هم في رتبة الخدمة في هذه المدينة، مثل الذين يتعاقبون على خدمة الحماية في المدينة الفاضلة المتعاقبة، أو الموجودين في نفس الفترة الزمنية، فالفارابي يعتبرهم كأنهم يشكلون نفسا واحدة. بمعنى أن لهم نفسا واحدة وصناعة واحدة وخدمة واحدة. وتعقيبا على ما يقوله الفارابي هنا، نقول بأنه من الممكن أن نفهم بأن رؤساء المدينة لهم نفسا واحدة. والسبب في ذلك هو أن رئيس المدينة الفاضلة هو الفيلسوف الذي بلغ رتبة الكمال المطلق والسعادة المطلقة. فالكمال المطلق بالنسبة للفارابي هو الذي تؤسسه الفلسفة أساسا، ومعناه أن يحقق الإنسان مرتبة عليا من الاتصال بالعقل الفعال. "والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال، وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقا للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائما، والعقل الفعال ذاته واحدة أيضا، ولكن رتبته تحوز أيضا ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، رتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء"(١). ويردف الفارابي، بعيد صفحات

---

quality are approximately equal».

-Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, (op.Cit). P. 42.

(١) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، سبق ذكره، ص. ٢٣.

مشبها العقل الفعال بالشمس، ومرتئيا أن منزلتهما واحدة قائلا: "ومنزلة العقل الفعال من الإنسان منزلة الشمس من البصر، فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء [...] كذلك العقل الفعال يفيد الإنسان شيئا يرسمه في قوته الناطقة، منزلة ذلك الشيء من النفس منزلة الضوء من البصر"(١). فالإتصال بالعقل الفعال لن يتم إلا بشرط أساسي هو تحقيق التبرؤ من المادة والجسم وأعراضهما، وهذا هو معنى السعادة عند الفارابي، "وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال"(٢).

فالرؤساء يشكلون نفسا واحدة لأن المادة هي علة الاختلاف والتغاير وما يلحقهما من حركة وزمان ومكان. ذلك أنه عندما يتجرد الواصل من كل مادة وعوائقها، يتخلص من علة الكثرة التي هي المادة ولواحقها. فالتبرؤ من المادة يعطي أمرين: الحلول والوحدة، لأن المادة هي علة الفساد في الكائن المركب.

وبناء عليه، فإن نفس الرئيس خالدة واحدة. فنفس الإنسان عندما تحقق هذه المرتبة من المفارقة أو التبرؤ من المادة، تصبح واحدة مع نفس النفوس المثيلة لها، حسب قول الفارابي.

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٢٨.
(٢) أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٠٥.

(٣)

البرنامج المعرفي الإيديولوجي لأهل المدينة الفاضلة أو الأفعال المشتركة لأهلها.

السؤال الذي نريد طرحه في هذا المحور، هو: ما هي المعرفة المشتركة بين فئات أهل المدينة الفاضلة؟

إن البرنامج المعرفي لأهل المدينة الفاضلة يمكن أن نلخصه على الشكل التالي:

١ يجب على أهل المدينة الفاضلة أن يعرفوا السبب الأول.

٢ ينبغي على أصحاب أهل المدينة الفاضلة أن يكونوا على علم بالعقول المفارقة، وكيفية فيضها وتسلسلها وأنحاء ترابطها، وأوصافها، إلى أن تنحدر إلى العقل الفعال المكلف بتدبير الأرض، أو عالم الكون والفساد بلغة القدماء، أما النجوم فكانت عندهم أزلية.

فسماء الفلاسفة المسلمين عموما، والفارابي خصوصا، هي سماء تعج بالعقول كما يشير إلى ذلك علي أومليل بقوله: "إن سماء الفلاسفة عقول مجردة تدير الأفلاك إدارة كاملة تامة، وتتراتب العقول حتى العقل المنوط به تدبير

عالم الأرض والمنوط به أن يكون صلة الإنسان بالعالم العلوي، هذا الإنسان الذي ينتمي إلى عالم الأرض كما يتمي إلى عالم السماء. فهو كجسم مركب من عناصر الطبيعة نفسها، إلا أنه كنفس ناطقة (عاقلة) يتشوق إلى عالم السماء، عالم العقل والروح والخلود. وقلة ممتازة من البشر هي التي تفلح في أن تمر إلى عالم العقل الروحاني عبر العقل الواصل بين الأرض والسماء (الذي سموه العقل الفعال)، وهؤلاء هم الفلاسفة والأنبياء. فالفلاسفة يبلغون هذه المرتبة باستكمال حياة العقل، والأنبياء يوحى إليهم بخبر السماء بواسطة "العقل الفعال"، فهم أفراد أفذاذ تهيأوا بخيالهم النفاذ إلى تلقي الوحي عن طريق هذا "العقل الفعال". وقال الفلاسفة إن العقول السماوية المدبرة للأفلاك هي الملائكة، وإن "العقل الفعال" هو جبريل رسول الوحي"[(١)].

٣ ضرورة معرفة الجواهر السماوية، وهي الأجرام السماوية: كم عددها؟ أفعالها على الأرض،... حتى نستطيع أن نعرف طبيعة الأجسام الطبيعية.

٤ ضرورة معرفة الأجسام الطبيعية، وفحصها من أجل معاينة الإتقان والحكمة والعدل والعناية الإلهية المبسوطة فيها. لأن مهمة أهل المدينة الفاضلة هي معرفة السبب الأول والموجد الأول لكل الأشياء.

٥ دراسة النفس البشرية: فالفارابي لا يتكلم عن كيفية حدوث النفس البشرية، ولا يعتقد أنها تحدث، ولكنه يتكلم عن كيفية حدوث القوى النفسية والمعارف النفسية بفضل العقل الفعال الذي يشرق على هذه القوى من ناحية، ويشرق على الأشياء من ناحية أخرى فيبث أو يفيض الحقيقة على الإنسان. ويتعرف أهل المدينة الفاضلة على الإرادة والاختيار. وقد أشار محمد المصباحي إلى هذه المسألة بما فيه الكفاية في محور "العقل الفعال أبعاده وحدوده" ضمن حديثه عن الفارابي، قبل أن يذيله بقوله: "وهكذا تضيع

(١) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، سبق ذكره، ص. ١٨١.

الحدود بين السيكولوجي والكوسمولوجي والعقلي والميتافيزيقي. وعندما تضيع الحدود يكون ذلك بسبب ابتلاع أحد العلوم لما عداه، حيث يمكن القول أن لا مكان للسيكولوجيا، وربما للكوسمولوجيا في فلسفة الفارابي التي تولي أهمية قصوى للحظة الميتافيزيقية على لحظة العلوم الإنسانية، أي أنها تكرس نفوذ العقل العضال على حساب فعالية العقل البشري، الأمر الذي يتضاءل معه الإنسان كشخص مستقل قادر على استكشاف الطبيعة بفكره البشري. وفي الحقيقة، عندما ترتبط السيكولوجيا بالميتافيزيقا عن طريق العقل الفعال، فإنها لا تعتني وتتدعم كما يظن ابن سينا مثلا حينما يحث على تأسيس العلوم الدنيا بمبادئ من العلوم العليا، بل تتلاشى وتنهار، لأن الميتافيزيقا متى احتكت بعلم أدنى منها أذابته في كيانها الشامل. وبالفعل، فحينما يستحوذ العقل الفعال على معظم وظائف العقل البشري وأفعاله، ويلغي جانبا هاما من حتمية الطبيعة وعليتها الصالحة، يكون بذلك قد حاصر السيكولوجيا والكوسمولوجيا محاصرة ميتافيزيقية. وأمام هذا اللون من الفلسفة يصبح لا مجال لتبرير قيام العلم والصناعة من داخل نظرية العقل، في مقابل فتح المجال أمام سعادة مثالية اعترف هو نفسه بصعوبة نيلها"[١].

٦ يجب على ساكنة المدينة الفاضلة أن يعرفوا من هو الرئيس الأول وخصاله وكيف يوحى إليه وكيف يخلفونه إذا غاب.

٧ ينبغي أن يكون لهم علم بالمدينة الفاضلة وأهلها والسعادة، وفي الوقت نفسه علم بالمدن المضادة للمدينة الفاضلة لأنه بالشيء يعرف ضده.

٨ ينبغي أن تكون لهم معرفة بالأمم الفاضلة والأمم غير الفاضلة.

---

(١) محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، سبق ذكره، ص. ٣٢-٣٣.

ويلخص الفارابي كل القضايا التي ذكرناها سابقا، والتي تندرج في إطار البرنامج المعرفي لأهل المدينة الفاضلة في هذا النص قائلا: "فأما الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل الفعال، وفعل كل واحد منها، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها، ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها، كيف تتكون وتفسد، وأن ما يجري فيها يجري على إحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمة، وأنه لا إهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه، ثم كون الإنسان، وكيف تحدث قوى النفس، وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الأول، والإرادة والاختيار، ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه إذا لم يكن هو في وقت من الأوقات، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت: أما بعضهم إلى الشقاء وأما بعضهم إلى العدم، ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها"(١).

ولعل ما يلفت النظر ويستدعي الانتباه في هذا البرنامج الذي نحن بصدد الحديث عنه، هو أنه يضم نوعين من المعرفة:

- أولا معرفة نظرية.
- ثانيا معرفة عملية.

فالمعرفة النظرية تنتقل من الإلهيات إلى الطبيعيات، والغاية منها كلها هي معرفة البارئ أو السبب الأول عن طريق تأمل إتقان صنعته، وعنايته بالعالم،

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٤٦ / ١٤٧.

وحكمته في كل ما يصنع، وعدالته في كل ما يفعل. وبلغة العلوم ينبغي على أهل المدينة الفاضلة أن يكونوا على علم بالميتافيزيقا وعلم الهيئة وعلم السماع الطبيعي والعلوم الطبيعية التي تحتوي على ثمانية أجزاء عند أرسطو: (السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، المعادن، النبات، الحيوان والنفس).

أما البرنامج العملي، فنقطة الانطلاق فيه هي علاقة الإنسان أو النفس البشرية بالعقل الفعال الذي يقع على تخوم العالمين الميتافيزيقي والفيزيقي ولو أنه من طبيعة ميتافيزيقية وينظر في جانبه العملي في الإرادة والاختيار. والغريب في الأمر هنا،هو أن الفارابي ينتقل إلى عالم السياسة مباشرة بعد النظر في العلاقة بين النفس البشرية والعقل الفعال، دون أن يمر بعلم الأخلاق الذي لا يعترف بوجوده في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، بخلاف الأمر في كتاب إحصاء العلوم. وقد يكون الفارابي أدمج الأخلاق في الفقه وعلم الكلام، لأن الفقه هو بالفعل علم لتنظيم الفعل البشري والمعاملات البشرية،. كما أن علم الكلام هو علم لتنظيم المعاملات البشرية، ليس على المستوى الاجتماعي، بل على مستوى علاقة الإنسان بربه. فهو في الفكر الإسلامي، علم البحث في الله من جهة، وعلم البحث في الإنسان من حيث هو متجه إلى الله من جهة أخرى.

ولكي تسييس المدينة الفاضلة، ينبغي أن نعرف المدن الضالة الفاسقة الجاهلة، لأن الصراع لابد وأن يكون معها في يوم من الأيام.

إن السعادة قد تعني أحيانا اللذة والالتذاذ[1]، وأحيانا أخرى الاتصال

(١) إن خانة اللذة من الشساعة بمكان لدرجة أنها تشمل ملذات جمة يتباين بعضها عن البعض الآخر إلى حدود التعارض الفج. ولذلك فلا غرابة أن يربأ أفلاطون بحشر ملذات متاينة ومتعارضة في كفة واحدة موسومة باللذة. لأن معدن لذة الغباوة

ليس هو عين معدن لذة التعقل، وبالتالي فلا مناص من التمييز بين الملذات الصالحة والملذات الطالحة. "إننا ندعي أن الرجل الخليع ينال اللذة، ونقول أيضا أن المتعفف يجد لذة بعفته بالذات. ثم تدعي من جهة أخرى أن المتغابي المكتظ ولو بأوهام وآمال غبية يلقى اللذة، ونقول أيضا إن العاقل يجد لذته بتعقله بالذات. فيكف يقول امرؤ أن هذه الملذات متشابهة فيها بينها ولا يـبدو بحق غبيا".أفلاطون، محاورة الفيلفس، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم أوغست دييس، منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٠، ص. ١٧١ . فجنس اللذة إذن ليس كلا متجانسا، بل إنه يضم ملذات عدة ليس بينها خيطا رابطا ماعدا الاسم، وما قلناه عن جنس اللذة ينطبق بالتمام والكمال على جنس الألوان والأشكال. فهل اللون الأبيض هو عين اللون الأسود بغض النظر عن اندراجهما تحت جنس اللون؟

قد لا يختلف اثنان في أن القارئ لمحاورة الفيلفس يلمس بوضوح نكهة زهدية وتصوفية لا غبار عليها. فأفلاطون يبدو لنا متصوفا ناسكا يتقشف في الملذات وينظر بعين الازدراء إلى الجسد وينحي باللائحة على الرغبات والأهواء التي تدنس الإنسان، وتهوي به إلى الحضيض. ولذلك فهو في هذه المحاورة- يتبرأ من المادة والجسم وأعراضهما، وينفر من الملذات بل ويرجمها بالحجارة، في الآن عينه الذي كان فيه فيلفس يقدم القرابين لأقدامها ويطأطأ الرأس أمامها لدرجة أنه طالما كان يستعين في الذود عنها بتهديد أفلاطون، واستعراض عضلاته الشابة كما يتجلى لنا ذلك من خلال عبارة "ابروترخس" إيه يا سقراط، ألا ترى جمعنا وأننا كلنا في شرح الشباب؟ أو لا تخاف أن نحمل عليك برفقة فيفلس..؟ "، أفلاطون، محاورة الفيلفس، سبق ذكره، ص. ١٧٨ . وأيضا عبارة: "ليس هذا فقط، بل لأنك تتجاهل أيضا أننا جميعا لن ندعك تذهب قبل أن تبلغ في حديثك إلى نهاية هذه المواضيع" المرجع نفسه، ص.١٩٥ . علاوة على قول "فيلفس" الذي لم يتماسك نفسه، بالرغم من أنه قد أسند مهمة الدفاع عن اللذة إلى "ابروترخس": "ولاعقلك" أيضا يا سقراط هو الخير، إذ ينطوي من بعض الوجوه على عين المآخذ"، المرجع نفسه، ص ١٩٣ .

إن المقولة السوفسطائية القائلة بأن "الخير هو اللذة ما هي في حقيقة الأمر سوى ذر الرماد في العيون، ولذلك لم يجد أفلاطون كبير عناء في دحضها حيث سقطت كقصر من ورق بعد أن وضعت على المحك. وبناء عليه، يمكن القول بأن أفلاطون جهبذ من جهابذة النقاد الكبار للذة، بالمعنى العامي المنحط للذة. بيد أن الجدير بالذكر هنا هو أن افلاطون لم يكتف بهدم اللذة كما يفهمها العوام فقط، بل إنه كان في الآن

عينه بناء بارعا، يتقن عملية البناء بمقدار ما يتقن عملية الهدم، لأنه يؤسس على أنقاض التصور العامي للذة تصورا آخر، وهو تصور الفيلسوف الذي يرغب عن الملذات الزائفة، ويرغب فقط في الملذات القحة، والتي تحتل فيها ملذات المعارف المكانة المرموقة. وهذه هي الوظيفة الفعلية للفيلسوف في المدينة اليونانية، إنها وظيفة إصلاحية، فالفيلسوف يجب أن يحاصر الجهل ويقاوم الشائع من الأقوال والثرثرة اليومية، وهلم جرا. وبكلمة واحدة: مقاومة "الحقائق السوسيولوجية" التي لا تستمد قوتها إلا من خلال هيمنتها على السواد الأعظم والعامة من الناس. وهذه هي المهمة الصعبة التي أناطها سقراط بكاهله، واقتفاه في ذلك وريثه الشرعي أفلاطون كما تبين لنا من خلال المحاورة التي توجد نصب أعيننا. ولعل النهاية الماساوية لسقراط الذي كان يظهر فراغ رؤوس امثال "فيلفس" حجة دامغة على صعوبة هذه المهمة ومخاطرتها.

إن محاورة الفيلفس هي التعبير الأرقى والنهائي لموقف أفلاطون من اللذة التي أعمت بصيرة "فيلفس" لدرجة أنه لم يجد غضاضة في أن يعد الخير سعيا حثيثا إلى لذة لا نهاية لها، تماما كالأجرب الذي يدعي أنه بالحك والفرك يصبح قاب قوسين أو أدنى من أن يموت من شدة الالتذاذ.

إن جنوح أفلاطون إلى الزهد والتصوف، إن دل على شيء فإنما يدل على بصمات العقائد القديمة كالأورفية والفيتاغورية. وهذا الجنوح إلى الزهد "هو الأرجح العامل الأكبر في دوام شهرة أفلاطون في العالم الغربي، وفي تحقيق اندماج سريع بين تعاليمه وبين تعاليم التراث المسيحي الذي كان بدوره زاهدا، والذي ينبع بدوره من أصول شرقية قريبة الشبه بتلك التي استمد منا المذهب الفيتاغوري تعاليمه" فؤاد زكريا في تقديمه لمحاورة الجمهورية، تأليف أفلاطون، سبق ذكره، ص. ١١٩.

وقد يكون من المؤكد أيضا أن هذا الجانب التصوفي هو الذي يفسر لنا جانبا كبيرا من المكانة التي أحرزتها مؤلفات أفلاطون داخل العالم العربي الإسلامي. لكن إذا كنا قد وضعنا اليد على نزعة تصوفية قوية لدى أفلاطون في محاورة الفيلفس، فإنه من باب الأمانة العلمية أن نومئ إلى أننا نلمس لديه في بعض المحاورات الأخرى جانبا يدعونا إلى عدم إغفال الجانب الدنيوي، وبذلك يكون أفلاطون جانوس ذو وجهين: "وجه الزهد والتصوف ومناصبة العداء للمتع الجسمية، وفي الآن ذاته وجه المتع الدنيوية وعدم الضرب بها عرض الحائط. بيد أن هذه الإشارة الخاطفة التي نروم من خلالها عدم إلقاء غشاوة على الجانب اللاتصوفي في مؤلفات أفلاطون الأخرى لا

تقلل من شأن هيمنة أفلاطون المتصوف والزاهد على أفلاطون الذي يدعو إلى الأخذ بالمتع إذا كانت تخدم مصلحة الدولة. "وبذلك تنطوي الأخلاق الأفلاطونية على معاني الكبت ومعاني الانطلاق في آن واحد، وإن كان المعنى الأول هو الذي كتب له البقاء فيما بعد، وذلك لسببين: أولهما أن البيئة اللاحقة التي عاشت فيها الأفلاطونية كانت بيئة زاهدة، وثانيهما، أن السياق العام لفلسفة أفلاطون النظرية كان مؤديا إلى ترحيب جانب الزهد، واحتقار العالم المحسوس." المرجع نفسه، ص. ١٢١. والمأدبة هي العمل الذي يبدو فيه ذلك جليا.

إن الحرب الضروس التي شنها أفلاطون على الشهوات والرغبات البهيمية التي لا تشرف مقام الإنسان تذكرنا بالمشروع التصوفي في التراث العربي الإسلامي، لأن الاتصال المباشر بالله بدون همزة وصل هو الهدف الذي يرومه المتصوفة. وقد ظل سقراط يؤكد على أنه يسمع داخله صوتا إلهيا يوجهه، فالفضيلة الحقة والسعادة الحقة، في نظر أفلاطون هي التشبه بالإله، أي أن تنسحب من إنسانيتك لتصبح كائنا مفارقا شفافا، وهذه بدون ريب، سعادة مثالية، لأنها تتطلب التخلص من الجسم، في حين أن اللذة بالمعنى الذي يدافع عنه "فيلفس" ليست إلا لذة زائفة مظنونة ليس إلا. لأنها غير قائمة على الحكمة "فإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلا، فعليه أن يتشبه بالإله، لأنه مثال الخير. إذ يقرأ أفلاطون في "القوانين" أن الإله هو مقياس الأشياء جميعا، والذين يتشبهون به، إنما يتشبهون بذلك المقياس ويقدرون أعمالهم لحساب... وعلاوة على ذلك، فلا يمكن أنه يكون سعيدا من لم يعرف الفعل الإلهي في العالم، فالسعادة الإلهية هي النموذج الأمثل للسعادة الإنسانية. فمما لا ريب فيه أن العدالة والجمال لا يساويان شيئا في رأي أفلاطون عند من يجهل صلتهما بالخير، ولا قيمة لهما لو لم تكن هذه الصلة موجودة"، مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، سبق ذكره، ص. ١٥٠.

إن تصوف أفلاطون في محاورة الفيلفس هو النتيجة الحتمية للهدف الذي رامه، ألا وهو هدف القضاء على الملذات والسعادة المحسوسة، لأن الملذات هي سبب كل الشرور والأمراض والحروب والفتن، بيد أن تصوف أفلاطون تميزه نزعة عقلية جلية، لأنه لا يقوم على حساب العقل والتفكير المنطقي. بل وعلى النقيض من ذلك- فإن أفلاطون لجأ إلى البراهين العقلية التي أخرست "فيلفس" للبرهنة على أن العقل ينتمي إلى جنس العلة الشاملة، من جهة، ومن جهة أخرى للبرهنة على زيف اللذة. فالعقل إذن هو المعول الذي تأتي لأفلاطون بواسطته أن يقوض أطروحة "فيلفس"،

بالملإ الأعلى الذي يخلق اللذة. ولكن كيف تحصل هذه المعارف؟

لنستمع للفارابي أي يقول: "وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين: إما أن ترسم في نفوسهم كما هي موجودة وإما أن ترتسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها. فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر أنفسهم. ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء إتباعا لهم وتصديقا لهم وثقة بهم. والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها، لأنهم لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة إما بالطبع وإما بالعادة، وكلتاهما معرفتان. إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة، والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها، بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها، وبعضهم بمثالات أبعد قليلا، وبعضهم بمثالات أبعد من تلك، وبعضهم بمثالات بعيدة جدا. وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف، وربما اختلف عند الأمم إما أكثره وإما بعضه، فتحاكى هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة الأخرى. فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها. وهذه الأشياء المشتركة، إذا كانت معلومة ببراهينها،

وإن كانت لهذه البرهنة في نهاية المطاف تبعات ونتائج صوفية. والحجة الدامغة على أن العقل هو العمود الفقري لتصوف أفلاطون هو حيازة ملذات المعارف للدرجة الأولى في الملذات الصافية. لقد استطاع أفلاطون أن يقدم لنا في محاورة فيدون صورا رائعة عن مصير النفوس، وما ينتظر الأشرار والأخيار من عقاب أو جزاء، لأن "مصير النفوس يطابق أعمالها" أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة وتعليق وتحقيق علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف بمصر، ص ٤٩. ولذلك فإن " كل من يصل عند هاديس وهو مدنس، ولم يتلق التلقين الصحيح، كان مقره في الحمأة، بينما ذلك الذي تطهر وتعلم يعيش في صحبة الآلهة عندما يصل هناك". المرجع نفسه، ص ٣٤.

لم يمكن أن يكون فيها موضع عناد بقول أصلا، لا على جهة المغالطة ولا عند من يسوء فهمه لها. فحينئذ يكون للمعاند، لا (حقيقة) الأمر في نفسه، ولكن ما فهمه هو من الباطل في الأمر، فأما إذا كانت معلومة بمثالاتها التي تحاكيها، فإن مثالاتها قد تكون فيها مواضع للعناد، وبعضها يكون فيه مواضع العناد أقل، وبعضها يكون فيها مواضع العناد أكثر، وبعضها يكون فيه مواضع العناد أظهر، وبعضها يكون فيه أخفى"(١).

هكذا يجيب الفارابي الذي يقرر بأن حصول تلك المعارف يتم على وجهين تبعا للقسمة الأولى، التي تظهر لنا من خلال خريطة أهل المدينة الفاضلة، والتي ينقسم فيها الناس بصفة عامة إلى قسمين: حكماء وعامة الناس.

الوجه الأول هو أن ترتسم في نفوس أهل المدينة الفاضلة الأشياء التي ذكرناها في السابق كما هي موجودة. والفارابي يحيل هنا إلى البرهان، ولكن يحيل أيضا إلى ما يسميه بالبصيرة، وهي كلمة مرادفة لكلمة الحدس. فهناك وسيلتان لمعرفة هذه الأشياء: وسيلة البرهان ووسيلة البصيرة. وهما وسيلتان مختلفتان تنقلان الأشياء كما هي: أي وجود الأشياء وماهياتها. والفرق يتمثل في كون البرهان يلتمس ارتسام الأشياء في النفوس على نحو غير مباشر، أي عن طريق مقدمات للوصول إلى نتيجة. فالبرهان يصل إلى حقيقة الشيء عن طريق غيره، لأنه قائم على حمل الشيء على آخر، ومحمول على موضوع. وعادة ما يكون المحمول والموضوع متغايرين إن لم نقل متضادين، مع أنهما من نفس الطبيعة الواحدة. لذلك كانت طريقة البرهان طريقة غير مباشرة.

أما البصيرة فتلتمس ارتسام الأشياء برؤية مباشرة، ولذلك تختلف طريقتها عن طريقة البرهان، ولكنهما يلتقيان بتوسع لأن البرهان لا يصلح إلا للأشياء المركبة، بمعنى الأشياء الطبيعية التي تتعرض للكون والفساد

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٤٧ / ١٤٨.

والحركة والزيادة والنقصان. ولذلك لا يدرك البرهان من الأشياء إلا وجودها دون ماهياتها. وبعبارة أخرى إن البرهان لا يدرك من الأشياء إلا أعراضها الذاتية فقط، وليس ماهياتها. فالبصيرة لا تنال الأشياء المركبة، بل الأشياء البسيطة التي يجب أن ندركها مباشرة أو لا ندركها. فمن الذي يظفر بهذه المعرفة في المدينة الفاضلة؟

إن الفارابي يعني طبقة خاصة هي طبقة الحكماء. فالحاكم لم يعد وحده، بل تشترك معه نخبة من الحكماء تكون لهم نفس قدرة رئيس المدينة الفاضلة. وإلى جانبهم فئة قريبة تليهم مرتبة لكنه لا يحددها. فهل هم السفسطائيون؟ أم الجدليون؟ أم غير ذلك؟ فما طبيعة هذه الفئة؟

إن طبيعتهم هي أن يعرفوا بإتباع الحكماء وتصديقهم في كل ما يقولونه، وهنا مكمن سر مرتبة هؤلاء.

وبما أن معرفة الحكماء معرفة برهانية وبصيرية، فإنه بالنسبة للفارابي لا وجود ولا موضع للعناد فيها، لا على جهة المغالطة ولا على جهة سوء الفهم. لأن الحقيقــة لا يمكن أن نغالط فيها، أو نسيء فهمها، لأنها تفرض نفسها. فالفارابي يرفض العناد وهو أن نعرف الحق ونظهر الباطل عنوة في مقام البرهان في المدينة الفاضلة. وهنا نفتح القوس لنشير إلى أن الغريب في الأمر هو أن هناك فصل في كتاب "البرهان" عقد للمعاندة البرهانية، ويشرح طرق العناد البرهاني. وقد كانت هذه المعاندة البرهانية مناسبة لابن رشد لينتقد فيها الفارابي. والخلاصة هي أنه لا محل لأهل الجدل وأهل السفسطة في مجتمع الحكماء.

أما الوجه الثاني من وجهي ارتسام الأشياء في النفوس، فيعرفه الفارابي كما يلي: "أن ترسم فيها (في النفوس) بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل

في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها"[١]. فمن هم الذين يعرفون الأشياء سالفة الذكر بالمثالات المحاكية للأشياء؟ إنهم باقي أهل المدينة الفاضلة. وهنا نضع يدنا على أمر خطير، وهو قوله: "لأنهم لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة"[٢].

إن الفرق بين الحكماء ومن يليهم وبين باقي أهل المدينة الفاضلة، هو فرق في الوسائل والموضوعات. فقد رأينا بأن الوسائل عند الحكماء هي البراهين والبصيرة، أما الوسائل عند باقي أهل المدينة الفاضلة فهي المناسبة والتمثيل[٣]. أما الفرق في الموضوع، فيتمثل في الموجودات بما هي موجودة عند الحكماء من جهة، والمثالات التي تحاكي الأشياء عند باقي الناس من جهة أخرى.

---

(١) المرجع نفسه، ص. ١٤٧

(٢) المرجع نفسه، ص. ١٤٧

(٣) لو قارنا بين المناسبة والبرهان، لقلنا بأن البرهان يتكون من مقدمتين ونتيجة، ومحمولات ذاتية، والمحمول الذاتي هو أن الصفة توجد في جوهر الموضوع. فالفناء موجود في جوهر الإنسان عند القدماء في البرهان الاستدلالي الذي يقول: كل إنسان فانٍ، وسقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ. بمعنى أن الإنسان لابد أن يفنى، والمادة تحدث تناقضا في بنية الإنسان، وهذا التناقض ذاهب إلى الفناء.

فالبرهان معناه الانتقال من صفة ذاتية إلى صفة ذاتية، فهو الحمل الذاتي. أما المناسبة فليس فيها هذا الحمل الذاتي أبدا. فعندما نقول مثلا ب "أن ملك المدينة بالنسبة للمدينة هو كرب الأسرة بالنسبة للأسرة"، فعلاقة الأب ليست علاقة حملية، وبالأحرى أن تكون علاقة ذاتية. فهناك تشابه مظهري نستخلص منه نتائج كثيرة، ولكن ليس هناك حمل ذاتي.

ولو قارنا بين البصيرة والتمثيل، لقلنا بأن البصيرة هي أن تنظر للشيء توا مباشرة وتدرك الحقيقة التي تملأ قلبك ووجدانك على نحو هائل. أما التمثيل فهو كاستعمال الصوفي لكلمة العنقاء للدلالة على الهيولي (علاقة العنقاء بالهيولي)، أو استعماله قصة نبي ليفسر بها حقيقة كونية طبيعية، فالبون شاسع بين الحقيقة وبين التمثيل لها بمثال يقربنا ويرشدنا إليها.

وبناء عليه، فالفرق كبير بين الوسيلتين والموضوعين، فالذين يعرفون بالمثالات ليسوا متساوين في المعرفة، لأن مثالاتهم تختلف قربا أو بعدا من الحقيقة.

(٤)

أصناف الفئات المعاندة في المدينة الفاضلة

نصل الآن إلى مسألة العناد الذي يبيحه الفارابي في هذه المعرفة. وواضح أن السبب في ذلك هو أن هذه المعرفة تناسبية وتمثيلية. فهي معرفة محاكاة لا معرفة نقل للواقع كما هو. والنتيجة هي أنه يمكن أن يظهر العناد، لأن المثالات تكون قريبة أو بعيدة عن الحقيقة، فكيف يكون العناد؟ وما هي الفئات التي تظهر في المدينة الفاضلة على أنها فئات معاندة مشاكسة؟

يصنف الفارابي معدن الناس الذين يعاندون في المثالات المحاكاتية إلى ثلاثة أصناف (مع الإشارة إلى أن الفارابي يستعمل كلمة آراء بدل المعارف):

١ ـ الصنف الأول من المعاندين هم المسترشدون.

يقول الفارابي: "ولا يمتنع أن يكون في الذين عرفوا تلك الأشياء بالمثالات المحاكية، من يقف على مواضع العناد في تلك المثالات ويتوقف عنده، وهؤلاء أصناف: صنف مسترشدون، فما تزيف عند أحد من هؤلاء شيء ما رفع إلى مثال آخر أقرب إلى الحق، لا يكون فيه ذلك العناد، فإن قنع به ترك، وإن تزيف عنده ذلك أيضا رفع إلى مرتبة أخرى، فإن قنع به ترك. وكلما تزيف عنده مثال في مرتبة ما رفع فوقها، فإن تزيفت عنده المثالات كلها وكانت فيه

منة للوقوف على الحق عرف الحق، وجعل في مرتبة المقلدين للحكماء، فإن لم يقنع بذلك وتشوق إلى الحكمة، وكان في منته ذلك علمها"[١].

فهذا الصنف عندما يتزيف عنده مثال ويظن به الخطأ، فإنه يرتفع إلى مثال آخر يكون أكثر قربا من الحق ولا يكون موضع عناد. فإن قنع بذلك ترك العناد، وإن لم يقتنع وتزيف عنده المثال الثاني، ارتفع إلى مثال آخر، وهكذا دواليك إلى أن يصل إلى مثال يكون أقرب إلى الحق في ذاته. وهذه المرتبة يسميها الفارابي مرتبة المقلدين للحكماء. فإن لم يقنع بهذه المرحلة وتشوق إلى الحكمة، فإنه قد يصلها ولكن بشرط أن تكون له منة، أي قوة وقدرة للوقوف على الحكمة والحق. وهذا ما يذكرنا في الغرب الإسلامي بابن باجة الذي ينتمي إلى مدرسة الفارابي ويحذو حذوه، ويتكلم عن الفطرة.

والغريب في هذا التمييز بين مرتبتي الحق والحكمة، أن الفارابي يجعل مرتبة الوقوف على الحق هي مرتبة المقلدين، بينما مرتبة الحكمة هي مرتبة الواصلين. وبعبارة أخرى فهو يريد أن يميز بين مستوى الحكمة ومستوى الحق، وهذا غريب لأن الحكمة هي إدراك الحق. لكن الفارابي هنا يضع الحق في مرتبة أقل من مرتبة الحكمة، ونفهم الحق هنا على أنه ذاك الذي يصل إليه المرء عن طريق وسيط هو النص، أي عن طريق التفسير والتأويل. أما الحكيم فيصل إلى الحق عن طريق تجربة مباشرة مع الوجود. وهذا هو المخرج الذي يمكننا من فهم هاتين المرتبتين عند الفارابي.

٢ - الصنف الثاني من المعاندين

هم الذين بهم أغراض ما جاهلية.

يقول الفارابي: "وصنف آخرون بهم أغراض ما جاهلية، من كرامة ويسار

---

(١) المرجع نفسه، ص. ١٤٨ ١٤٩

أو لذة في المال وغير ذلك، ويرى شرائع المدينة الفاضلة تمنع منها، فيعمد إلى آراء المدينة الفاضلة فيقصد تزييفها كلها، سواء كانت مثالات للحق، أو كان الذي يلقى إليه منها الحق نفسه، أما المثالات فتزييفها بوجهين: إحداهما بما فيه من مواضع العناد، والثاني بمغالطة وتمويه، وأما الحق نفسه فبمغالطة وتمويه، كل ذلك لئلا يكون شيء يمنع غرضه الجاهلي والقبيح. وهؤلاء ليس ينبغي أن يجعلوا أجزاء المدينة الفاضلة"[١].

فهذا الصنف لهم أغراض ما جاهلية، وانطلاقا من أغراضهم الجاهلية يلجأون إلى تزييف مثالات الحق بوجهين: إما باستغلال ما فيها من مواضع العناد أو بالتمويه والمغالطة. ويحكم الفارابي على هؤلاء الناس بأن لا نجعلهم جزءا من المدينة الفاضلة.

٣ ـ الصنف الثالث من المعاندين

تتزيف عندهم كل المثالات.

يقول الفارابي: "وصنف آخر تتزيف عندهم المثالات كلها لما فيها من مواضع العناد، ولأنهم مع ذلك سيؤوا الإفهام، يغلطون أيضا عن مواضع الحق من المثالات، فيتزيف منها عندهم ما ليس فيها موضع للعناد أصلا. فإذا رفعوا إلى طبقة الحق حتى يعرفوها، أضلهم سوء أفهامهم عنه، حتى يتخيلوا الحق على غير ما هو به، فيظنون أيضا أن الذي تصوروه هو الذي ادعى الحق أنه هو الحق، فإذا تزيف ذلك عندهم، ظنوا أن الذي تزيف هو الحق الذي يدعي أنه الحق لا الذي فهموه هم، فيقع لهم لأجل ذلك أنه لاحق أصلا، وأن الذي يظن به أنه أرشد إلى الحق مغرورا. وأن الذي يقال فيه أنه مرشد إلى الحق، مخادع مموه، طالب، بما يقول من ذلك، رئاسة أو غيرها. وقوم من

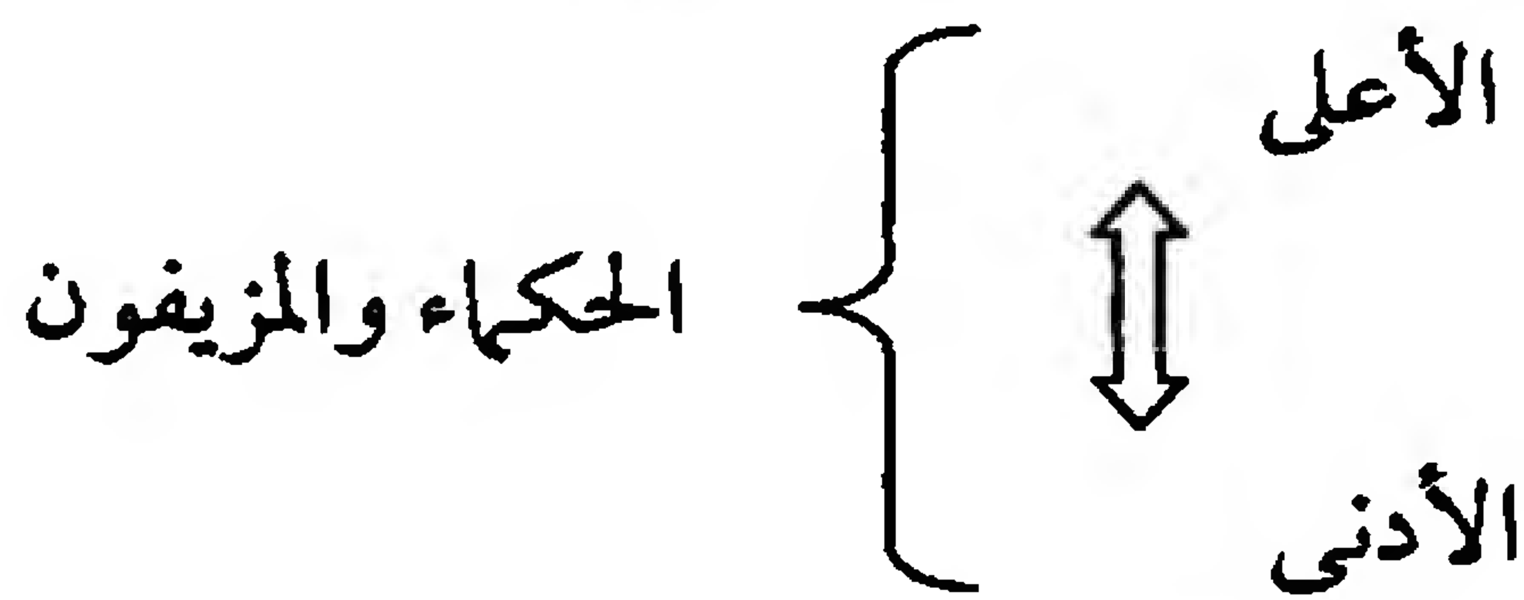
---

(١) المرجع نفسه، ص. ١٤٩.

هؤلاء يخرجهم ذلك إلى أن يتحيروا، وآخرون من هؤلاء يلوح لهم مثل ما يلوح الشيء من بعيد، أو مثل ما يتخيله الإنسان في النوم أن الحق موجود ويباين من إدراكه لأسباب يرى أنها لا تتأتى له، فيقصد إلى تزييف ما أدركه، ولا يحسبه حينئذ حقا، ثم يعلم أو يظن أنه أدرك الحق"[١].

فهذا الصنف تتزيف عندهم كل المثالات، لا لغرض جاهلي كما هو الأمر بالنسبة للصنف الثاني، بل لأن أفهامهم سيئة: فتتزيف عندهم مواضع الحق والعناد من المثالات، ومن ثم يصبحون غير قادرين إطلاقا على رؤية الحق. وهم حتى لو رفعوا لرؤية الحق، لما تخيلوه على ما هو عليه، لأنهم آمنوا بأن الذي تصوروه وتخيلوه هو الحق بعينه، وأن الحق في نفسه زيف متهافت. ومن ثمة ينتهون إلى الاعتقاد بأنه لا حق أصلا، ويعتقدون أن الذي يظن في نفسه الوصول إلى الحق إنسان مغرور، في حين أن الذي يرشد إليه مخادع مموه وطالب رئاسة. وهكذا ينتهي هذا القسم من المعاندين، إما إلى التحير (الشك) وعدم القدرة على الحكم (وهنا تتساوى الأطراف)، وإما أن يزيفوا كل ما يدركوه ويحسبوه حقا.

فالفرق بين هذه الأصناف الثلاثة يتمثل في كون الصنف الأول من المسترشدين هم الناس الذين يدركون الحقائق بالمثالات، والصنف الثاني لهم أغراض جاهلية ويزيفون الحق، والصنف الثالث أفهامهم سيئة، وليست لهم قوة أولا يستطيعون إدراك الحق في ذاته، وإنما يدركون فقط مثالاته، ولذلك يدركون الحق باطلا. فهناك وحدة بين أقصى الفئات وأدناها.



(١) المرجع نفسه، ص. ١٤٩ / ١٥٠.

(٥)

المدن المضادة للمدينة الفاضلة

ما هي صفات المدن المضادة للمدينة الفاضلة؟ وما هو المصير الذي تلقاه نفوس أهلهاعلى نحو عام؟

يتحدث الفارابي على أربعة أنواع من المدن، وهي: المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة ثم المدينة الضالة.

١ ـ المدينة الجاهلية.

يقول الفارابي: "والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة، ويضادها أيضا من أفراد الناس نوائب المدن.

والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، إن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات، وأن يكون مخلى هواه، وأن يكون مكرما ومعظما، فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية. والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي الشقاء،

وهي آفات الأبدان والفقر وأن لا يتمتع باللذات، وأن لا يكون مخلى هواه وأن لا يكون مكرما"(١).

فالمدينة الجاهلية إذن هي التي لم يعرف أهلها السعادة(٢)، ولا خطرت ببالهم، ولكنهم يعرفون بعض الخيرات التي يعتقدون بأنها الغاية من السعادة، كسلامة الأبدان واليسار والتمتع بالملذات. فالفارابي يتكلم عن سعادة الفلاسفة. ويقسم هذه المدينة الجاهلية إلى ست مدن.

أ - المدينة الضرورية:

وهي التي تقوم على الضروري من الحاجات ويتعاون أهلها على تلبيتها

(١) المرجع نفسه، ص. ١٣١ ١٣٢.
(٢) هناك ملاحظة حول كلمة السعادة لا بد من الجهر بها هنا، وهي أن المدن تعرف بالإحالة إلى السعادة أو الفضيلة بالرغم من أننا في مقام السياسة الذي يتناقض أو يكاد مع هاتين الكلمتين. والسبب في ذلك هو أننا مع كتاب ليس موضوعه السياسة أو الفكر السياسي، بل الفلسفة السياسية. وعندما نقول الفلسفة السياسية يتغير الأمر، لأننا نصبح أمام كلمتين تطغى إحداهما على الأخرى. فالفلسفة هي نظرة جامعة كلية وتحويل الآراء التي لدينا عن الأشياء إلى معرفة كلية شاملة، ولكن هذه المعرفة ليست في العراء بدون قيد أو مرجعية، بل وعلى النقيض من ذلك يجب أن تنطلق وتتشوق إلى الفضيلة، لأن الأمر يتعلق بالفعل البشري الذي لابد وأن يضبط بمعايير وقيم، ولا يمكن أن تكون هناك قيمة أفضل من قيمة الخير. فالفلسفة السياسية إذن هي التأمل في الأفعال البشرية انطلاقا من معيار الخير. وهذا الخير الذي تنشده الفلسفة السياسية ليس هو الخير الميتافيزيقي (الخير في ذاته)، بل الخير بالقياس إلى الإنسان، وعندما يكون الخير مربوطا بمرجعية بشرية يسمى بالسعادة. ومن هنا نفهم كيف أن الكلام عن السياسة داخل الفلسفة السياسية هو كلام عن السعادة. فالفيلسوف يتأمل الممارسة والتدبير البشري ليصل إلى السعادة. والسعادة هنا مرتبطة بنموذج فلسفي هو محاربة الجسم والمادة وما يلحق بهما من مال وكرامة وعزة ونفوذ وسلطة، ذلك أن الذي ينشد السعادة يجب أن يتخلى عن كل ما هو متصل بالجسم. فالسياسة عند القدماء إذن هي محاربة الجسم ولواحقه أملا في الوصول إلى السعادة.

وتوفيرها. يقول الفارابي عن هذه المدينة: "المدينة الضرورية: وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها" [١].

ب - المدينة البدالة(الأوليغاركية):

وهي التي يتعاون أهلها للوصول إلى اليسار والغنى. يقول الفارابي: "والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة"[٢].

ج - مدينة الخسة والسقوط:

وهي التي تضع غايتها في اللذة. يقول الفارابي: "ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو"[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص. ١٣٢.
(٢) المرجع نفسه، ص. ١٣٢.
(٣) المرجع نفسه، ص. ١٣٢.
ويحضرني هنا ما ورد في محاورة الفيلفس حول نظرية اللذة، فقد أثارت الأطروحة السوفسطائية القائلة بأن "الخير هو اللذة" حفيظة أفلاطون. فإذا كان "فيلفس" قد ادعى بأن الخير هو اللذة والإذعان للشهوات والرغبات البهيمية وإطلاق العنان "للهو" بالمعنى الفرويدي ليصول ويجول ويعربد، فإن أفلاطون يقف بالمرصاد لهذا الزعم، ويعارضه منذ البداية مرتئيا أن الخير أنبل من أن ينحط إلى حضيض اللذة الحسية، وأسمى من أن يتلوث ويتمرغ في أوحالها. وبهذا يقف أفلاطون منذ الوهلة الأولى شجى في حلق "فيلفس" الذي يعتقد بكل ما أوتي من إصرار وعناد ودوغمائية أنه لن يتزعزع قيد أنملة عن موقفه هذا الذي يجعل من الخير واللذة وجهين لعملة واحدة، لا مجال للفصل بينهما.وقد يكون من المرجح كثيرا أن أفلاطون يشير هنا في حملته على "فيلفس" إلى "أريسطيفوس" مؤسس المدرسة القورينائية، وداعية اللذة

د – مدينة الكرامة(التيموقراطية):

وهي التي يتعاون أهلها من أجل الكرامة. يقول الفارابي: "ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبتـــه لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه"(١).

هـ – مدينة التغلب(الطغيان):

وهي التي تجد اللذة في الغلبة والانتصار... يقول الفارابي: "ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط"(٢).

الحسية بامتياز لدرجة أنه لم يحضر محاكمة أستاذه سقراط كما نجد في محاورة فيدون، وذلك حتى لا ينغص عليه ذلك المشهد الدرامي تلذذه. فمكث في إيجين معقل الملذات. ولعل غراميات "أريسطيفوس" مع العاهرة "لايده" خير دليل على ذلك، مما حدا ب"لاكتانس" إلى القول عن مذهب "أريسطيفوس" الذي يجتره فيلفس: "وهذا المذهب القبيح المخجل لم يولد في نفس فيلسوف بل في حضن عاهرة"، عبد الرحمان بدوي، الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة، دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازي ١٩٦٩، ص. ٥٦. ومن الباحثين الذين يرجحون الرأي الذي اشرنا إليه آنفا نجد "اشلير ماخر". ونجد بعض الباحثين الآخرين الذين رأوا أن أفلاطون يروم "إيدوكس" بأسهم نقده، في محاورة فيلفس. "ولسنا ندري هل كتبها أثناء حياة إيدوكس، وعلى كل حال، فقد أراد فيها أن يجيب عن إيدوكس الذي قال بأن اللذة هي الغاية من الأخلاق، وذلك بأن يقود أفلاطون إن السعادة ليست هي اللذة"، عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، سبق ذكره، ص. ٩٥. بينما رأى آخرون مثل "أوجيست ديس" أن أفلاطون يحمل على أريسطفوس وإيدوكس الكنيدي معا، عبد الرحمان بدوي، الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة، سبق ذكره، ص. ٥٦.

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص، ص. ١٣٢.

(٢) – المرجع نفسه، ص. ١٣٢.

و - المدينة الجماعية (الديمقراطية):

وهي التي تقوم على حرية الفعل. يقول الفارابي: "والمدينة الجماعية، هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارا، يعمل كل منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلا"(١).

أما عن أهل المدينة الجاهلية فتظل نفوسهم مرتبطة بالمادة غير المستكملة لأنها لا تعرف الحقيقة، ولم تتوصل إلى ارتسام معقولات الأول فيها. والنتيجة أنها، بسبب هذا الارتباط، تفنى ولا تبقي منها إلا صور الأسطقسات. يقول الفارابي: "أما أهل الجاهلية، فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة، ومحتاجة في قيامها إلى المادة ضرورة، إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلا. فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها، بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل، وبقيت القوى التي شأنها أن يكون بها قوام ما بقي. فإن بطل هذا أيضا وانحل إلى شيء آخر، صار الذي بقي صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحلت المادة الباقية. فكلما يتفق بعد ذلك أن ينحل ذاك أيضا إلى شيء، صار الذي يبقى صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحل، إلى أن ينحل إلى الأسطقسات، فيصير الباقي الأخير صورة الأسطقسات. ثم من بعد ذلك يكون الأمر فيه على ما يتفق أن يتكون عن تلك الأجزاء من الأسطقسات التي إليها انحلت هذه. فإن اتفق أن تختلط تلك الأجزاء اختلاطا يكون عنه إنسان، عاد فصار هيئة في إنسان، وإن اتفق أن تختلط اختلاطا يكون عنه نوع آخر من الحيوان أو غير الحيوان، عاد صورة لذلك الشيء. وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي"(٢).

---

(١) - المرجع نفسه، ص. ١٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص. ١٤٢ - ١٤٣.

ويمكن لهذه النفوس أن تعود بعد فنائها، لكن حسب دورة التكون[١]، واختلاط الأسطقسات بحيث يمكن أن ينشأ عن هذا الخليط إنسان أو حيوان أو شجرة. وفي رأي الفارابي، لن يبقى في الإنسان سوى صورته الأسطقساطية فقط، وما عداه يفنى. معنى هذا أن الإنسان الجاهلي عندما يموت يفنى، عن طريق الدورة، وينتهي أمره، فلا ثواب ولا عقاب. وهذا مخالف تماما للعقيدة الدينية.

٢ ـ المدينة الفاسقة.

يعرفها الفارابي قائلا: "وأما المدينة الفاسقة، وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل والثواني والعقل الفعال، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية"[٢]. فالمدينة الفاسقة إذن لها آراء فاضلة، ولكن أفعالها جاهلة. وهكذا إذن تكون نفوس أهلها ضحية هذا التضاد بين الآراء والأفعال. فإذا كانت الآراء تكسب النفس هيئات نفسانية فاضلة،

---

(١) الجدير بالذكر هنا أن نظرية التكون عند القدماء، وخصوصا في النسق الأرسطي، تقول بمبادئ وشروط. وهنا لابد من التذكير بأمرين: المسألة الأولى هي أن الصورة لا تفنى والمسألة الثانية هي أن المادة لا تفنى. وانطلاقا من هذين المبدأين هناك أثر السماء. وخطاطة الخلق عند أرسطو هي أنه في الفضاء الأول كان هناك تعارض ما بين أبعاد الفوق، الأسفل، اليمين، اليسار. وهذا التضاد فعل فعله في المادة الأولى التي هي الهيولى. فتكونت الأسطقسات الأربع: النار والهواء والماء والأرض، وهذه الأسطقسات الأربع عندها أربعة كيفيات: الحرارة، البرودة. وهذه الكيفيات متضادة، هذا التضاد هو الذي يشعل فتيل تكون هذه الأسطقسات، الأجسام المتشابهة الأجزاء كالحديد والمعادن... وبعد نشوء الأجسام المتشابهة الأجزاء، ننتقل إلى مرحلة ثانية، وهي نشأة مملكة النبات، وصور النبات محركة، بينما صور الأسطقسات (المعادن) غير محركة، وعن طريق التطور ينشأ الحيوان عن النبات، والإنسان عن الحيوان.

(٢) - المرجع نفسه، ص. ١٣٣.

فإن أفعالهم تكسبهم هيئات نفسانية رديئة، وبعبارة أخرى، إذا كانت آراؤهم تخلصهم من المادة فإن أفعالهم تربطهم بها. "وأما أهل المدينة الفاسقة، فإن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة، فهي تخلص أنفسهم من المادة، والهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة، فتقترن إلى الهيئات الأولى، فتكدر الأولى وتضادها، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم. وتضاد تلك الهيئات هذه، فيلحق هذه من تلك أيضا أذى عظيم، فيجتمع من هذين أذيان عظيمان للنفس. وأن هذه الهيئات المستفادة من أفعال الجاهلية هي بالحقيقة يتبعها أذى عظيم في الجزء الناطق من النفس. وإنما صار الجزء الناطق لا يشعر بأذى هذه لتشاغله بما تورد عليه الحواس. فإذا انفرد دون الحواس، شعر بما يتبع هذه الهيئات من الأذى، ويخلصها من المادة، ويفردها عن الحواس وعن جميع الأشياء الواردة عليها من خارج. كما أن الإنسان المغتم، متى أورد الحواس عليه ما يشغله، لم يتأذ بما يغمه ولم يشعر به، حتى إذا انفرد دون الحواس، عاد الأذى عليه، وكذلك المريض الذي يتألم متى تشاغل بأشياء، إما أن يقل أذاه بألم المرض، وإما إن لم يشعر بالأذى. فإذا انفرد دون الأشياء التي تشغله، يشعر بالأذى أو عاد إليه الأذى، كذلك الجزء الناطق، ما دام متشاغلا بما توررده الحواس عليه، لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد انفرادا تاما دون الحواس شعر بالأذى، وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقي الدهر كله في أذى عظيم. فإن ألحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية. فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة"(١). ونتيجة لذلك، يحدث في نفس الفاسق تضادان يحدثان أذيين عظيمين للنفس، يؤثران في الجزء الناطق من النفس. وإذا كان هذا الجزء الناطق لا يشعر بالأذى لكونه يتشاغل عن العقل بالحواس، فإن

(١) - المرجع نفسه، ص. ١٤٣-١٤٤.

الإنسان يشعر بالأذى عندما ينفلت من الحواس. والغريب في هذا الأذى، أن الفارابي يجعله يبقى كل الدهر. بل والأكثر من ذلك، إذا ألحق من هو في مرتبته ازداد أذى. وهكذا يتضاعف الأذى إلى ما لا نهاية كلما لحق بنفس الفاسق من هو في مرتبته. وهذا هو الشقاء المضاد للسعادة كما يقول الفارابي. وما نفهمه من هذا، هو أن نفوس أهل المدينة الفاسقة نفوس خالدة، وليست فانية كما هو شأن النفوس الجاهلية، بيد أنها خالدة في الشقاء المضاعف.

٣ ـ المدينة المبدلة.

وهي عند الفارابي تلك "التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك"[(١)]. فالمدينة المبدلة إذن هي التي بدلت آراءها وأفعالها. ومن تعريف الفارابي نفهم بأن أهل هذه المدينة كانوا من أهل المدينة الفاضلة. وحكم الفارابي على هؤلاء هو بين حكمه على النفوس الجاهلية والنفوس الفاسقة. فمآلهم عنده الهلاك والانحلال، على مثال ما آلت إليه حال أهل الجاهلية. أما مبدل الأمر عليهم الأمر، فهو الشقي إن كان من أهل المدن الفاسقة، وهو يبقى، لكن شقيا، بينما تنحل نفوس المبدلين وتصبح مجرد صور أسطقسية. يقول الفارابي: "وأما أهل المدن المبدلة، فإن الذي بدل عليهم الأمر وعدل بهم، إن كان من أهل المدن الفاسقة شقى هو وحده، فأما الآخرون فإنهم يهلكون وينحلون أيضا مثل أهل الجاهلية. وكذلك كل من عدل من السعادة بسهو وغلط. وأما المضطرون والمقهورون، من أهل المدينة الفاضلة، على أفعال الجاهلية، فإن المقهور على فعل شيء، لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك، صارت مواظبته على ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة، فتكدر عليه تلك الحال حتى تصير منزلته

---

(١) – المرجع نفسه، ص. ١٣٣.

منزلة أهل المدن الفاسقة، فلذلك لا تضره الأفعال التي أكره عليها، وإنما ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه أحد أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة، واضطر إلى أن يسكن في مساكن المضادين"(١).

٤ ـ المدينة الضالة.

يعرفها الفارابي قائلا: "والمدينة الضالة هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة، ولكن غيرت هذه، وتعتقد في الله عز وجل وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة لا يصلح عليها (حتى) ولا أن أخذت على أنها تمثيلات وتخيلات لها، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أن يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور"(٢).

فالمدينة الضالة هي التي لها آراء فاسدة، ويرأسها رئيس يتوهم أنه نبي، لكنه ليس كذلك، ويستعمل التمويه والمخادعة والغرور لإقناع الناس بآرائه. ومصير نفوس أهل المدن الضالة هو الانحلال، مثل المدن الجاهلية، مع فارق أنهم لا ينالون شقاء. فالذي ينال الشقاء عوضا عنهم هم أهل المدن الفاسقة الذين أضلوهم وعدلوا بهم عن السعادة، لأجل شيء من أغراض الجاهلية. يقول الفارابي: "وأما أهل المدن الضالة، فإن الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة لأجل شيء من أغراض أهل الجاهلية وقد عرف السعادة، فهو من أهل المدن الفاسقة، فذلك هو وحده دون أهل المدينة شقي. فأما أهل المدينة أنفسهم فإنهم يهلكون وينحلون، على مثال ما يصير إليه حال أهل الجاهلية"(٣). والملاحظة التي ينبغي الجهر بها هنا مع بعض الباحثين المعاصرين، هي أن "وصف الفارابي للمدن الضالة أبلغ من وصفه للمدينة

(١) – المرجع نفسه، ص. ١٤٤ – ١٤٥.
(٢) – المرجع نفسه، ص. ١٣٣.
(٣) – المرجع نفسه، ص. ١٤٤.

الفاضلة، لأنه يتكلم على القهر، والقوة، وتنازع البقاء، والبغض، والتغالب، وغير ذلك من روابط هذه المدن بعبارة تذكرنا بداروين Darwin ونيتشه Nietzsche "[١]. و"حسب أرنت Arendt، "القوة والعنف متناقضان، حيثما يسيطر أحدهما مطلقا، يغيب الآخر"[٢].

وبعد عرضنا لهذه المدن في الفقرات السابقة، لا يسعنا إلا أن نتساءل مع الباحث المغربي علي أومليل: "كيف نفهم "مدن" الفارابي"الجاهلية" و"الضالة" و"الفاسقة"؟ يمكن فهمها على وجهين: إما أنها تعني نظما اجتماعية وسياسية هي نقيض السياسة المدنية الفلسفية، وإما أنها تعني القيم السائدة المنافية لقيم الفلسفة. إذ هو يضع قيم الحكمة الفلسفية المستمدة من النظام الفلسفي الأفلاطوني الأرسطي ضدا على القيم التي تجعل الغاية من طموح الإنسان، فردا ومجتمعا، هي المنافع المادية والألقاب والتغلب. ويظهر أن هذا التفسير الثاني هو الأرجح نظرا إلى غربة الفلسفة"[٣].

والسؤال الذي نود طرحه هنا هو: هل الفارابي يكرر نفسه كما يزعم بعض الباحثين؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما الفرق بين كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة الذي انتهينا توا من الحديث عن مدنه من جهة، وكتاب السياسة المدنية ومبادئ الموجودات الذي يتحدث فيه الفارابي كذلك عن هذه المدن من جهة أخرى؟

إن الفارابي مفكر لا يكرر نفسه، وليس من المعقول لرجل في وزن الفارابي لقب ب"المعلم الثاني" أن يكتب كتبا يكرر فيها نفسه. فإذا كان الفارابي في كتاب

---

(١) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، سبق ذكره، ص. ٧٢.

(٢) - Ajume H. Wingo، "The Aesthetic of Freedom"، In New waves in political philosophy، Edited by boudewign de Bruin and Christopher F. Zurn، palgrave macmillan، ٢٠٠٩، P. ٢١٦.

(٣) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، سبق ذكره، ص. ١٨٧.

آراء أهل المدينة الفاضلة يعالج اختلاف الآراء، ويبين الآراء الفاضلة التي تؤدي إلى مجتمع فاضل، محاولا توحيد المعتقد، ومرتئيا أنه يجب أن تتوحد آراء الأمة لأن الاختلاف ناتج عن سوء الفهم، ومقدما أجوبة فلسفية لمسائل كلامية وفرقية، فإنه في كتاب السياسة المدنية ومبادئ الموجودات له منطلق آخر. فهو يروم التأكيد في هذا الكتاب على أن المدينة تكون فاضلة عندما تتطابق في ترتيبها مع نظام الكون. فهو يشبه مراتب أهل المدينة الفاضلة بمراتب الموجودات في العالم، ويشبه رئيسها بالله، فيقول عن المدينة الفاضلة: "فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التي تبتدأ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منها رئيسا ومرؤوسا إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلا، بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها، وهي المادة الأولى والأسطقسات"(١). ومن خلال النص يتبين بأن المدينة لا تكون فاضلة إلا إذا حاكت بنية الموجودات (الكون). فالكون منسق وفيه انسجام (رئيس أول، عقول،...). يقول محمد عابد الجابري: "بناء الموجودات في عالم الإله وعالم الطبيعة والإنسان، على أساس تراتب هرمي، يقصد منه ظاهريا تشييد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله (أي العالم) حتى يتحقق لها من النظام والكمال ما هو متحقق فيما شيده الله"(٢).

- المدينة الجاهلة: سميت جاهلية على غرار جاهلية العرب قبل الإسلام.

---

(١) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، سبق ذكره، ص. ٩٥.

(٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، سبق ذكره، ص. ٩٤.

- المدينة البدالة: معظم أهلها تجار هدفهم هو كسب الربح.
- مدينة الكرامة: أهلها لهم أحساب وأمجاد مثل أثينا وروما (الأرستقراطية بتعبير أفلاطون).
- مدينة التغلب: أهلها هم الذين يتعاونون على أن تكون لهم الغلبة.
- المدينة الجماعية: أهلها ليس لهم حكم ولا نظام (الديمقراطية بلغة أفلاطون). وهذه مدن أسماؤها عربية لكنها مترجمة عن اليونانية.
- المدينة الفاسقة: هي المدينة التي تعرف الصواب والدين، وهذه المدينة لا توجد عند الفارابي.
- المدينة الضالة: وهي التي نصبت لهم سعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة، ورسمت لهم أفعالا وآراء لا ينالون بها شيء من السعادة في الحقيقة.

النوابت في المدينة الفاضلة: إن أفراد المدينة الفاضلة فضلاء، بيد أنهم ليسوا كلهم كذلك."والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ثم النوابت في المدينة الفاضلة. فإن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة التسليم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو"سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس"[(١)]. فأفراد المدينة الفاضلة الفضلاء هم أشبه بحقل من الورد، لكن تتخلله بعض الأشواك من حين لآخر، فنجد فيهم المنافقين والإنتهازيين الذين لا تخلو المدينة منهم. وقد تحدث ابن باجة أيضا عن مفهوم النوابت ولكن بشكل مضاد لما نجده عند الفارابي. فابن باجة يتحدث عن الفضلاء في المدن الضالة كبعض الورود في حقل من الشوك. فالمدينة الفاضلة "تضم معظم أفراد المجتمع بوصفهم

(١) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، سبق ذكره، ص.١٢٥.

فضلاء كلهم، أما الباقي أي الأقلية الضئيلة من غير الفضلاء فقد احتفظ بها داخل نفس المدينة كـ"نوابت" أي كنبات الشوك الذي ينبت هنا وهناك وسط حدائق الورد دون أن يغير من جوهر الحديقة شيئا، أما ابن باجة... فقد أعطى لمفهوم "النوابت" معنى آخر مغايرا تماما. إن المدينة الفاضلة في نظر ابن باجة لا يمكن أن تكون إلا كاملة أي خالية من "النوابت"، لأنه إذا وجدوا فيها ولو بأعداد قليلة فسيتكاثرون ويعملون مع مرور السنين على تحويلها إلى مدينة غير فاضلة بالمرة. إن "النوابت" في رأي ابن باجة هم بمثابة أزهار الورد في حدائق الشوك، إنهم العناصر الفاضلة في المدينة غير الفاضلة"(١).

وصفوة القول: إذا كان الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يعرض المعتقدات التي يرى أنها كفيلة بتوحيد الرأي، فإن هاجسه في كتاب السياسة المدنية هو بيان بنية المدينة الفاضلة. ومن هنا، فهو لا يكرر نفسه. إذ المضمون واحد لكن الغرض يختلف. وقد "جاء "كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة" ليجسد مشروع الفاربي المستقبلي الأصلي، متجاوزا مساوئ حاضره الذي يربطه بالتاريخ"(٢).

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، سبق ذكره،، ص. ٤٨.
(٢) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص. ٢٣.

(٦)

بعض آراء المدن الجاهلية.

بعد أن حاولنا استجلاء الفرق بين كتابي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية ومبادئ الموجودات للفارابي حتى لا نتهمه بالتكرار، وبعد أن وضعنا النقط على الحروف قبل ذلك بصدد المدن الأربع التي تحدث عنها الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، نرى ضرورة الحديث عن آراء المدن الجاهلية والضالة، مع الإشارة إلى أن أهلها كانوا يقولون بنظريات هي أقرب إلى النظريات المحدثة في هذا الباب.

يرى الفارابي أن المدن الجاهلة والضالة تنشأ بسبب الملة التي تنبني على بعض الآراء القديمة الفاسدة، فـ"الدين، حسب للفارابي،هو تقليد للفلسفة"[1]. ويعرض لرأيين يمثلان نوعين من الميتافيزيقا.

١. رأي هيرقليطس الذي يقول بأن ما هو موجود في الوجود هو المتضادات.

(1) - Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, ,(op. Cit), P. 53.

٢. رأي يقول بأنه يمكن أن يكون هناك تعاون ومشاركة بين الناس.

وهذا ما يشير إليه محسن مهدي بقوله: "يذكر الفارابي وجهتي نظر متطرفتين فيما يخص الحرب، الأولى تقول عن التغلب على الآخرين والسيطرة عليهم هي حالة طبيعية للإنسان، ولذلك تكون الحرب هي المسار الوحيد للسلوك العالمي العادل. والثانية تقول إن الحالة الطبيعية للإنسان هي السلام العالمي وأن التعايش السلمي هو، بالتالي، المسار الوحيد للسلام العادل. ويلزم عن وجهة النظر الثانية القول بأن القضية العادلة التي تستدعي حمل السلاح هي، فقط، الحرب الدفاعية، أي الحرب التي تفرض على المرء بسبب السلوك غير الطبيعي لعدو مولع بالحرب"(١).

وقبل أن نتأمل مليا النتائج التي تترتب عن القول بأن الموجودات التي نشاهدها متضادة، وهو رأي هيرقليطس الذي تبعه السفسطائيون، لنستمع إلى الفارابي في هذا النص: "والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة. منها، أن قوما قالوا: إنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة، وكل واحد منها يلتمس أبطال الآخر، ونرى كل واحد منها، إذا حصل موجودا، أعطي مع وجوده شيئا يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئا يدفع به عن ذاته فعل ضده، ويجوز به ذاته عن ضده، وشيئا يبطل به ضده ويفعل منه جسما شبيها به في النوع، وشيئا يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده. وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه، وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصد، أو أن يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره.

(١) محسن. س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ١٩٤.

فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضارا له وغير نافع له، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الأفضل. فإنا نرى كثيرا من الحيوان يثب على كثير من باقيها، فيلتمس إفسادها وإبطالها، من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعا يظهر، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره، أو أن وجود كل ما سواه ضار له، على أن يجعل وجود غيره ضارا له، وإن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط. ثم إن كل واحد منها، إن لم يرم ذلك، التمس أن يستعبد غيره فيما ينفعه، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال، وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال. ثم خليت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج، فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجودا. والغالب أبدا إما أن يبطل بعضه بعضا، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو، وإما أن يستخدم بعضا ويستعبده، لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو. ويرى أشياء تجري على غير نظام، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة، ويرى أمورا تلحق كل واحد على غير استئهال منه لما يلحقه من جوده لا وجود (لنفسها). قالوا: وهذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها. فقال قوم بعد ذلك أن هذه الحال طبيعة الموجودات، وهذه فطرتها، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإراداتها، والمروية برويتها"[١].

إن النظرة الضدية للوجود تصور للمرء أن كل ما هو ضد له يجب أن يقهر، ومن جهة أخرى فالتصور الضدي للعالم يؤدي إلى فكرة أخرى، وهي أن الفرد طبع على أن يكون موجودا في العالم دون غيره، وأن وجود الغير ضار له، ولذلك يجب أن يزاح من أمامه. والنتيجة الثالثة هي أنه يجب على الذي

(١) - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٥١-١٥٢-١٥٣.

يقول بالنظرة الضدية للعالم أن يعمل على تسخيره واستسخاره، واستعباده لأجل أن ينفعه في مآربه الشخصية. علاوة على أنه على "الموجودات أن تتغالب وتتهارج. فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجودا والغالب أبدا إما أن يبطل بعضه بعضا، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو، وإما أن يستخدم بعضا ويستعبده، لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو"(١) ومعنى هذا، أن التضاد هو حالة طبيعية فطرية في الموجودات، بمعنى أن الطبيعة زودت الكائنات بأفعال لا يمكن أن تفعل سواها. وبعبارة أخرى: إن الطبيعة والفطرة هي التي وراء الأفعال المختارة والمرادة، ووراء الآراء المروية برويتها، والروية هي العقل.

وإذا كان الأمر كذلك على صعيد الموجودات، ولا سيما الحيوانات، لأنها قد تعيث فسادا دون تفكير أو روية، إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للحيوانات، فأحرى أن يكون بالنسبة للمدن، وبعبارة الفارابي: "إن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئهال يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر. وأن يكون كل إنسان متوحدا بكل خير هوله أن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره، وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناوؤه هو الأسعد"(٢).

ويبدو هذا النص غير بعيد عن الأدبيات السياسية التي أنتجها كتاب القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. ولعل آخر من قال بهذا الرأي هو نيتشه وشراحه مثل فوكو الذين يبنون مفهوم الدولة على القهر والقدرة على الغلبة. هذا هو إذن الوصف الذي ينسبه الفارابي إلى آراء المدن الضالة، فالنص يتحدث عن التغالب والتهارج، وهذه هي ميتافيزيقا التضاد.

---

(١) المرجع نفسه، ص. ١٥٢.
(٢) – المرجع نفسه، ص. ١٥٣.

مما يؤكد بأنه لا وجود لوحدة سابقة على الأشياء. وفي مقابل ذلك يجب على الإنسان أن يكون متوحدا وهنا نفتح القوس لنشير إلى أن ابن باجة نقل هذه المسألة عن الفارابي، كما نستشف من النص السابق، وكتاب تدبير المتوحد لفيلسوف سرقسطة[1]. فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان « l'homme Est Un Loup Pour L'homme » حسب عبارة هوبز المشهورة، وإذا كان هناك خير بيد الآخر، فيجب أن يقهره ليسلبه ويعيش لوحده. والسعادة هي في ملكية الخيرات المادية والنفسية عن طريق القهر والمغالبة. ويحضرني هنا قول ماكيافيللي: "على الأمير الذي يجد نفسه مرغما على تعلم طريقة الحيوان، أن يقلد الثعلب والأسد معا، إذ أن الأسد لا يستطيع حماية نفسه من الأشراك، والثعلب لا يتمكن من الدفاع عن نفسه أمام الذئاب. ولذا يتحتم عليه أن يكون ثعلبا ليميز الفخاخ وأسدا ليرهب الذئاب. وكل من يرغب في أن يكون مجرد أسد ليس إلا، لا يفهم هذا"[2].

ومن بين هذه الآراء الجاهلية، التي نحن بصدد عرضها، رأي يقول بأنه لا وجود لمحبة أو ارتباط لا بالطبع ولا بالإرادة. بل يجب على الإنسان أن يبغض أخاه الإنسان، وينافر كل واحد منهما الآخر، بحيث لا يرتبط اثنان إلا بالضرورة، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة، ومتى حدث الائتلاف والاشتراك بين الناس، ينبغي أن نبحث عن علة ذلك في الأفراد، قهر الفرد للآخر، وهناك سبيل آخر لهذا الائتلاف، وهو أنه قد يكون نتيجة تحالف لدرء شيء يهدد الجماعة من الخارج. ومع ذلك، فالحالة الطبيعية التي ينبغي أن تسود

(١) أنظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، دار الفكر الإسلامي، طبعة١، ١٩٧٨.

(٢) نيقولو مكيافللي، الأمير، تعليق بنيتو موسوليني، مقدمة كريستيان غاوس، تعريب خيري حماد، تعقيب فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الرابعة والعشرون٢٠٠٢م، ص. ١٤٨.

بين الناس هي المقاهرة والمغالبة والمنافرة بينهم، يقول الفارابي: "ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية: فقوم رأوا ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان، وأن ينافر كل واحد كل واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة، ثم يكون بعد اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهورا، وإن اضطر لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا، فينبغي أن يكون ذلك ريث الحاجة، وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك، فإذا زال فينبغي أن يتنافرا ويفترقا. وهذا هو الداء السبعى من آراء الإنسانية"(١).

ومن آراء هذه المدينة الجاهلة أيضا رأي يقول بأن المتوحد لا يمكنه أن يقوم بكل ما يريده، ولا يقدر أن يلبي كل حاجة تسعى إليها نفسه. ومن أجل ذلك كان عليه أن يتآزر ويتعاون مع غيره. وهذا هو السبب في الاجتماع البشري. "وآخرون، لما رأوا أن المتوحد لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له موازرون ومعاونون، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه، رأوا الاجتماع"(٢).

وهنا نفتح القوس لنشير إلى أن هذه الآراء للفارابي نجدها في كتاب الجمهورية لأفلاطون. فـ"الفارابي مؤلف بارز في حقل السياسة، يقبل بشكل كلي الدولة الإسلامية، لكنه يؤولها بمفاهيم أفلاطونية، إذ يحاول جاهدا أن يعطي مكانة للقضاة في نظريته. وقد حالفه التوفيق في بعض الفقرات، غير أنه في أماكن أخرى غير قادر على إخفاء اعتقاده الأساسي بأن الخلفاء الحقيقيين

(١) - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٥٣.
(٢) - المرجع نفسه، ص. ١٥٤

للمثقفين الأفلاطونيين هم الفلاسفة في التراث اليوناني"[١]. وفي كلمة واحدة، هناك مجموعة من العلل تتفاوت بين علل بيولوجية، كالاشتراك في الولادة (والتوالد) أو في التناسل (تبادل الزيجات بين القبائل)، وعلل سياسية في مقدمتها الاشتراك في الرئيس الأول الذي جمعهم حتى يقهروا الآخر، أو بسبب الإيمان والتعاهد من أجل غلبة الآخرين. وهناك كذلك سبب أخلاقي، وسبب لغوي، وسبب سوسيولوجي (الاشتراك في المنازل،...). وباختصار هناك مجموعة من الأسباب التي تفسر الاجتماع. "فقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر، بأن يكون الذي يحتاج إلى موازرين يقهر قوما، فيستعبدهم، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضا. وأنه لا ينبغي أن يكون موازره مساويا له، بل مقهورا، مثل أن يكون أقواهم بدنا وسلاحا يقهر واحدا، حتى صار ذلك مقهورا له قهر به واحدا آخر أو نفرا، ثم يقهر بأولئك آخرين، حتى يجمع له موازرين على الترتيب. فإذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه. وآخرون رأوا ههنا ارتباطا وتحابا وائتلافا، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط: فقوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب، والتوازر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم. فإن التباين والتنافر بتباين الآباء، والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطا أشد، وفيما هو أعم يوجب ارتباطا أضعف، إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلا ويكون تنافرا، إلا عند الضرورة الواردة من خارج، مثل شر يدهمهم ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة. وقوم رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في التناسل، وذلك بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء،

(1) Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, (op.Cit). P. 43.

وذلك التصاهر. وقوم رأوا أن الارتباط هو باشتراك في الرئيس الأول الذي جمعهم أولا ودبرهم حتى غلبوا به، ونالوا خيرا ما من خيرات الجاهلية. وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من نفسه، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم، وتكون أيديهم واحدة في أن يغلبوا غيرهم، وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم. وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وأن التباين يباين هذه. وهذا هو لكل أمة، فينبغي أن يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم، فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث. وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في المساكن، وأن أخصهم هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في السكة، ثم الاشتراك في المحلة. فلذلك يتواسون بالجار، فإن الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة، ثم الاشتراك في المدينة، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة. وههنا أيضا أشياء يظن أنه ينبغي أن يكون لها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين نفر وبين اثنين، منها طول التلاقي، ومنها الاشتراك في طعام يؤكل، وشراب يشرب، ومنها الاشتراك في الصنائع، ومنها الاشتراك في شر يدهمهم، وخاصة متى كان نوع الشر واحدا وتلاقوا، فإن بعضهم يكون سلوة بعض. ومنها الاشتراك في لذة ما، ومنها الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر، مثل الترافق في السفر"(١). وطبعا يرفض الفارابي كل هذه الآراء، كما بينا سابقا حين تعرضنا لرأيه في المدينة الفاضلة.

وبعد كل ما سبق، يتعرض الفارابي لمفهومين متميزين من العدل: العدل الطبيعي والعدل الاجتماعي.

(١) - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦.

فالطوائف من قبائل ومدن وأحلاف وأمم تتميز فيما بينها، إلا أن تميزها لا يختلف عن تميز الأفراد في ما بينهم، ومعنى ذلك أن الفارابي يعقد نوعا من التوازي بين الفردي والجماعي. ومن ثمة ينبغي للطوائف أن تتهارج وتتغالب. والأشياء التي يكون عليها التغالب هي: أولا السلامة، ثانيا الكرامة، ثالثا اليسار واللذات وكل ما يقود إلى هذه الأشياء. فالطوائف تتغالب من أجل امتلاك وسائل الإنتاج بلغة العصر. وإذا كان القاهر للغير هو الأسعد، كما رأينا ذلك، فإن الطوائف القاهرة منها للأخرى هي الفائزة والسعيدة. "قالوا: فإذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات، أما قبيلة عن قبيلة، أو مدينة عن مدينة، أو أحلاف عن أحلاف، أو أمة عن أمة، كانوا مثل تميز كل واحد عن كل واحد، فإنه لا فرق بين أن يتميز كل واحد عن كل واحد أو أن يتميز طائفة عن طائفة، فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا، والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه. وينبغي أن يروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك، وتجعل ذلك لنفسها، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة، وهي المغبوطة، وهي السعيدة. وهذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية ".[1] فأهل المدن الجاهلة إذن لا يترددون في التوحيد بين القهر والسعادة، ويرون بأن هذه الأشياء والسلوكات والميولات توجد بالطبع، سواء في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، بل والأكثر من ذلك فإن هذه الطبائع تابعة لطبائع الموجودات الطبيعية.

ونتيجة لذلك يرى هؤلاء بأن ما هو في الطبع هو العدل. "فما في الطبع هو

(١) - المرجع نفسه، ص. ١٥٧.

العدل، فالعدل إذا التغالب، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها، والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلا ومستعبدا، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به، فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضا من العدل، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضا عدل، فهذه كلها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطى من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر، والأقل غناء فيها أقل، وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غناء فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالا أعطى أكثر. وكذلك في سائرها. فهذا هو أيضا عدل عندهم طبيعي"[١].

فالنظرية الجاهلة نظرية فردية (التوحيد)، وكل هذه الأمور هي بالطبع، (والطبع هو الضرورة الطبيعية). فعندما يوجد الإنسان لابد أن يستعبد أخاه الإنسان ويقهره. وهذه هي البنية البيولوجية للكائن البشري.

ولو استقرأنا التاريخ اليوناني، لوجدنا أن هذه النظرية تمتد بأصلها إلى الطبيعيين من اليونان الذين يتوجههم هيرقليطس والسفسطائيون، فقد كان هذا هو العدل في رأيهم.

ويعرض علينا الفارابي نظرية أخرى يقول بها أهل المدينة الجاهلة والضالة، وهي نظرية تجعل أصل العدل الاجتماعي هو الخوف والضعف، بمعنى القيم التي تقابل القيم السابقة كاحترام العقود في البيع والشراء ورد الودائع وعدم الظلم والغضب واستعباد الآخر. "وأما سائر ما يسمى عدلا، مثل ما في البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغصب ولا يجور،

(١) - المرجع نفسه، ص. ١٥٧ - ١٥٨.

وأشباه ذلك، فإن مستعمله إنما يستعمله أولا لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج"(١).

إن أهل المدينة الجاهلة يرون إذن بأن من يستعمل هذه القيم، فإنما يستعملها خوفا وضعفا. فكيف يكون ذلك؟

في رأي هؤلاء أنه إذا افترضنا وجود طائفتين متساويتين في قوتهما، وافترضنا أنهما كانا يتداولان القهر والاستعباد في ما بينهما لمدة طويلة، فإن كل واحدة من الطائفتين تمل هذا الحال، وتصبح غير قادرة على تحمل وضع الحرب الدائمة، "وذلك أن يكون كل واحد منهما كأنهما نفسان أو طائفتان متساوية إحداهما في قوتها للأخرى، وكانا يتداولان القهر، فيطول ذلك بينهما، فيذوق كل واحد الأمرين، ويصير إلى حال لا يحتملها، فحينئذ يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل واحد منهما للآخر مما كانا يتغالبان عليه قسطا ما، فتبقى سماته، ويشرط كل واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط. فيصطلحان عليها، فيحدث من ذلك الشرائط الموضوعة في البيع والشراء، ويقارب الكرامات ثم المساواة وغير ذلك مما جانسها. وإنما يكون ذلك عند ضعف كل من كل، وعند خوف كل من كل، فما دام كل واحد من كل واحد في هذه الحال فينبغي أن يتشاركا. ومتى قوي أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريطة ويروم القهر"(٢).

هناك سبب آخر لقيام العدل الاجتماعي الذي هو مضاد للعدل الطبيعي، وهو التحالف والمشاركة من أجل رد أمر وارد من الخارج، بمعنى أنه عند تكافؤ مجموعة من الطوائف في القوة والغلبة، ودوام الحرب والمغالبة بينهما يجب عليهم إذا جاء خطر من الخارج، أن يتحدوا لمواجهة هذا الخطر

(١) – المرجع نفسه، ص. ١٥٨.
(٢) – المرجع نفسه، ص. ١٥٨ – ١٥٩.

والتصدي له. وهذا الإتحاد يكون على شكل عدل اجتماعي يصطلح عليه المتغالبون "أو يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب، فيتشاركان ريث ذلك، أو يكون لكل واحد منهما همة في شيء يريد أن يغلب عليه، فيرى أنه لا يصل إليه إلا بمعاونة الآخر له وبمشاركته له، فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك، ثم يتعاندان، فإذا وقع التكافؤ من الفرق بهذه الأسباب وتمادى الزمان على ذلك، ونشأ على ذلك من لم يدر كيف كان أول ذلك، حسب أن العدل هو هذا الموجود الآن، ولا يدري أنه خوف وضعف، فيكون مغرورا بما يستعمل من ذاك. فالذي يستعمل هذه الأشياء، إما ضعيف أو خائف أن يناله من غيره مثل الذي يجد في نفسه من الشوق إلى فعله، وإما مغرور"(١).

وما يريد الفارابي أن يقوله في هذا النص، هو أن الشخص الذي يستعمل القيم الاجتماعية، ويحترم عقود البيع والشراء، ولا يظلم الغير، ويكون فاضلا طيبا، منصفا للآخر مهما كان...هو شخص ضعيف أو خائف أن يناله من غيره مثل الذي يجد في نفسه من الشوق إلى فعله. وبعبارة أخرى، إن كل فرد يرغب بطبعه وفطرته في فعل الظلم وقهر الغير، ولكنه يتراجع بسبب خوفه مما يمكن أن يلحق به، ويفعل تلك القيم التي أشرنا إليها سابقا بدل أن يفعل الظلم.

---

(١) - المرجع نفسه، ص. ١٥٩.

(٧)

مفهوم السعادة عند الفارابي

لقد تناول الفارابي السعادة في العديد من كتبه، وأهمها كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب تحصيل السعادة. إذ يرى في كتاب تحصيل السعادة بأن السعادة هي سعادة المعرفة، والمقصود بها هنا ليس سعادة الفرد بل سعادة الأمة. والأمة لا تكون فاضلة إلا إذا حصلت الفضائل الأربعة:

ـ **الفضائل النظرية**[١]: وهي العلم النظري الصحيح الذي هو آراء أهل المدينة الفاضلة، أو مبادئ العلوم ومقدماتها، اومبادئ الموجودات، أو جانب الميتافيزيقا. فالنظر هو العلم الاستدلالي الذي هو الميتافيزيقا (سبب أول، يفيض عنه سبب ثان،...). وبما أن الأمر لا يتعلق بالأفراد بل بالأمة، فإن الفضيلة النظرية لا تكفي، بل لا بد من الفضائل الفكرية.

ـ**الفضائل الفكرية**[٢]: وهي "التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة"[٣]. ويردف الفارابي: "فهذه الفضيلة الفكرية هي فضيلة فكرية مدنية...تستنبط

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، سبق ذكره، ص. ٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٦٨.
(٣) المرجع نفسه، ص. ٦٩.

الأنفع الأجمل المشترك لأمم أو لأمة أو لمدينة..."[١]. وهذا يعني أن الفضائل الفكرية هي التي موضوعها ما يستنبطه أو يستخرجه الإنسان بفكره. والفكر هو ما يتوصل إليه الإنسان في تعامله مع الطبيعة، أي الفكر التجريبي بعبارة معاصرة.

- **الفضائل الخلقية**[٢]: لكي تكون المدينة فاضلة يجب أن تتوفر على أخلاق، وتكون أخلاق أهلها وسجاياهم من الطبائع الملائمة، سواء المكتسبة منها أو الفطرية التي جبل الإنسان عليها. لأن للخلق جانبين.

- **الفضائل العملية**[٣]: وهي أساسا هنا العلم المدني.

هذا هو برنامج الفارابي لتحصيل السعادة في المدينة، فلا بد من هذه الفضائل الأربعة لكي تحصل الأمة السعادة. ويضفي كتاب تحصيل السعادة وسام شرف المرتبة على الفلسفة لأنها "أقدم العلوم وأكملها رئاسة، وسائر العلوم الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم...علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات"[٤].

لقد اعتبر محسن مهدي تحصيل السعادة من الكتب الموجهة إلى العامة، وعده "مصنفا يتوجه إلى عامة الناس"[٥]. وإذا كان الفارابي يتحدث في كتاب تحصيل السعادة عن سعادة الأمة، فإنه يتحدث في كتاب رسالة التنبيه على سبيل السعادة عن سعادة الفرد. فهذا الكتاب هو تنبيه على الطريقة التي

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٦٩.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٧١.
(٣) المرجع نفسه، ص. ٧٩.
(٤) المرجع نفسه، ص. ٨٨.
(٥) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٢٤٠.

يمكن للإنسان أن يسلكها ليحصل على السعادة في نفسه. وفيه يتحدث الفارابي عن الفضائل الخلقية للفرد، ويتبنى نظرية أرسطو القائلة بأن الفضيلة وسط بين طرفين أو نقيضين.

يستهل الفارابي كتاب رسالة التنبيه على سبيل السعادة بقوله: "أما أن السعادة هي غاية كل ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة"(١).

وغاية المرام من الإبانة عن أوجه الاختلاف بين هذا الكتاب وذاك للفارابي حول موضوع السعادة هي درء تهمة تكرار الفارابي لنفسه في جميع كتبه، والإبانة عن أن الفارابي له غرض تربوي بيداغوجي، فالجديد في كل كتاب من كتبه هو الشكل. يقول الفارابي في كتاب فصول منتزعة: "ليس ينبغي للفاضل أن يستعجل الموت، بل ينبغي أن يحتال في البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به، ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته. وإنما ينبغي أن يقدم على الموت إذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم في مستقبل حياته. وإذا حل به الموت كرها فليس ينبغي أن يجزع، بل أن يكون فاضلا فلا يجزع منه أصلا ولا يفزعه حتى يذهل، وإنما يجزع من الموت أهل المدن الجاهلية والفساق"(٢).

---

(١) أبو نصر الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سبحان خليفات، الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى، عمان، ١٩٨٧، ص. ١٧٧.

(٢) أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، سبق ذكره، ص. ٨٤. ويضيف بعيد أسطر: "إذا مات الفاضل أو قتل فلا ينبغي أن يناح عليه، بل يناح على أهل المدينة بمقدار غنائه فيها، ويغبط بالحال التي صار إليها على مقدار سعادته. ويخص المجاهد الذي قتل في الحرب أن يمدح مع ذلك على بذله نفسه دون أهل المدينة وعلى إقدامه على الموت[...] قوم من الناس يرون أن الإنسان الذي ليس بحكيم إنما يصير حكيما بمفارقة النفس

البدن بأن يبقى البدن غير ذي نفس، وذلك هو الموت. فإن كان حكيما قبل ذلك ازدادت حكمته بذلك وتمت وكملت أو صارت أكمل وأفضل. ولذلك يرون أن الموت كمال وأن مقارنة النفس للبدن فشر. وآخرون يرون أن الإنسان الشرير إنما يكون شريرا بمقارنة النفس البدن، وبمفارقته يصير خيرا. فيلزم هؤلاء أن يقتلوا أنفسهم وأن يقتلوا الناس جميعا". المرجع نفسه، ص. ٨٥ ٨٦. وقارن دعوة الفارابي إلى الغبطة والمدح بدل النوح على موت الفاضل بما ورد في محاورة فيدون حول "استشهاد" سقراط.

إننا نعتقد أن الإنسان يسعى أفلاطون إلى تهييئه من خلال محاورة الفيلفس، هو الإنسان السقراطي الذي كان يجوب شوارع اليونان حافي القدمين ولا يستطيب ما يتلذذ به العامة. فسقراط هو البجع الذي يغتبط يدنو أجله ويحن إلى ديار هاديس، بينما يفتري عليه الجهلة الذين يزعمون أن غناءه نابع من هلعه وألمه. ألم ينتشي سقراط بتجرع السم (الشوكران) حتى الثمالة عوض الهروب من السجن؟! يقول أفلاطون: "أليس الرجل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحب الحكمة، ولكنه يحب الجسد؟ ولربما أحب هذا الرجل نفسه الثروة أيضا، وربما أحب الجاه والألقاب علاوة على ذلك. إما أحد هذين الشيئين أو الآخر، وإما الشيئين مجتمعين". أفلاطون، محاورة فيدون، سبق ذكره، ص. ٣٣٠.

إن أفلاطون يربأ في محاوراته، وخاصة في محاورة فيدون ومحاورة الفيلفس أن تكون الفضيلة هي استبدال ملذات بملذات أخرى أو آلام بآلام أخرى. لأن العملة الوحيدة والواحدة الجديرة بأن نستبدل بها الملذات هي عملة الفكر وحدها. فملذات المعرف تظل حكرا على النزر اليسير من الناس. ولذلك فهي تحتل الأوج داخل الملذات الصافية. يقول أفلاطون عن هؤلاء الذين يقومون بالاستعاضة عن ملذات بملذات أخرى. "ولننتقل إلى أصحاب الحكمة منهم، ألا يحدث لهم بالمثل، أن يكون نوع من فساد السيرة هو مبدأ عفتهم؟ ومهما نقل باستحالة ذلك إلا أن الواقع مع ذلك أنهم يبلغون مثل هذه الحالة بعفتهم البلهاء. ذلك أنهم يخشون أن يحرموا من لذات أخرى يشتهونها. وإذا امتنعوا عن بعض اللذات، فذلك لأن هناك لذات أخرى تسيطر عليهم، ومهما سمينا الخضوع للذات فسادا، إلا أن هؤلاء الناس مع ذلك يخضعون لسلطان بعض اللذات، وبهذا هم يسيطرون على لذات أخرى. وهذا ما يشبه تماما ما قلناه منذ هنيهة، من أن أصل عفتهم هو نوع من الفساد". أفلاطون، محاورة فيدون، سبق ذكره، ص ٣٣.

ولذلك يأبى أفلاطون أن تكون العفة هي ترك بعض الملذات والتمسك بأهداب البعض الآخر. فهو ينتقد التعلق بأهداب الملذات مهما كان لونها، وحتى لو كان ذلك على حساب ملذات أخرى وأعنف، لكن العفة الحقة لن تتأتى إلا بالتخلص من كل هذه الشهوات جملة وتفصيلا، والتطهر من دنسها. يقول أفلاطون: "وبالأحرى قد تكون الحقيقة الواضحة أن التطهر من كل هذه الشهوات يكون العفة والعدل والشجاعة، وأخيرا قد يكون الفكر نفسه وسيلة للتطهير". المرجع نفسه، ص ٣٤.

إن الجسد هو مصدر الشرور والآثام بجميع أنماطها، والعائق الرئيسي للنفس، لأنه يحول بينها وبين نقاوتها وطهارتها التي فقدتها بسبب حلولها فيه. ولذلك طالما أشار إليه أفلاطون بالبنان. يقول في هذا الصدد: "أنظر إلى الحروب والفتن والمعارك ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه، فامتلاك الخيرات هو السبب الأصلي لجميع الحروب، وإذا كنا مدفوعين إلى تحصيل الخيرات، فإن ذلك بسبب الجسد الذي يصيرنا عبيدا في خدمته. وبسبب زلته أيضا". المرجع نفسه، ص ٣٠.

فالنفس التي تتعلق بالجسد ترحل عنوة أثناء الموت لا لشيء إلا أنها بعد مسايرتها للجسد ردحا من الزمن لا يستهان به، أصبحت مطبوعة الشهوي البهيمي. وهذا ما لا يحدث للنفس العاقلة التي تكون على وعي بما ينتظرها من سعادة في العالم الآخر. ولذلك فهي تفارق الجسد مغتبطة لا تلوي على شيء كما حدث لسقراط الذي كان يزداد اغتباطا بازدياد دنو رحيله. يقول أفلاطون: "وعلى ذلك فإن النفس الرشيدة العاقلة، تكون مطيعة كما أنها بعيدة عن الجهل فيما يخص بما يحدث لها، أما تلك النفس التي بالعكس تتعلق بالجسد تعلقا شديدا، والتي تتخذ من الجسد لزمن طويل مركزا ومحلا ظاهرا للإحساسات العنيفة، إن تلك النفس بعد كثير من المقاومة، وكثير من المحن، ترحل مكرهة". المرجع نفسه، ص ٧٩.

إن إشاحة أفلاطون بوجهه عن الملذات وعفة لا يمكن استيعابها جيدا بمعزل عن إيمانه الراسخ الذي لا يتزعزع بالخلود لأن تعاسة المصير الأخروي أو سعادته رهينة بالكيفية التي قضى بها صاحبه حياته التي ليست في حقيقة الأمر سوى مجرد لحظة تهيئ الروح للانتقال إلى العالم الأزلي. وهنا يبدوا لنا الأثر الأورفي الفيتاغوري الذي تحدث طويلا عن ضرورة خلاص الروح من الجسد بالتطهير ولعل مثال سقراط سيطل ملازما لأذهاننا في هذا الصدد، فلقد كانت حياته ترجمة للقدرة التي تضطلع بها الروح ولسلطتها التامة على الجسد. يقول أفلاطون في هذا السياق: "وفي الواقع أن النفس لا يكون معها شيء عندما ترحل عند هاديس أكثر من تكونها الخلقي،

يميز الفارابي بين الأفعال المشتركة بين الطوائف المختلفة في المدينة من جهة، والأفعال الخاصة بكل رتبة من الرتب الاجتماعية من جهة أخرى. ولا مناص من تظافر هذين النوعين من الأفعال لتحقيق السعادة. فما هي صفات الأفعال الخاصة بكل فئة من الفئات؟ "وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها، وخلصت أنفسها وسعدت، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم. فإذا مضت هذه أيضا وخلصت، صاروا أيضا في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية. ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ، غير مضيق بعضها على بعض مكانها، إذ كانت ليست في أمكنة أصلا، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام. وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها أزيد شديدا. وكلما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرارا كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل، ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيها بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة. ويقوم تلاحق بعض ببعض في تزايد كل واحد، مقام ترادف أفعال الكاتب التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة. ولأن المتلاحقين هم إلى غير نهاية، يكون تزايد قوى كل واحد ولذاته على غابر الزمان إلى غير نهاية. وتلك حال كل طائفة مضت"[1]. ويعلق عبد الواحد وافي على هذا النص قائلا: " ويظهر لي أن الفارابي قد استوحى هذه اللوحة المشرقة الرائعة من قوله تعالى: " ولا تحسبن

وأسلوبها في الحياة الذي سيكون بالضبط تبعا لتقاليد السلف ينفع أو يضر الميت من بداية الطريق التي تقوده إلى هناك". المرجع نفسه، ص ٧٩.

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٣٧ / ١٣٨.

الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا، بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم""[١].

إن الفارابي يعقد علاقة علية بين ممارسة الإنسان لعقله الخاص واكتسابه لهيئة نفسية جيدة فاضلة، وصناعة تصنع الأفعال. وكل هذا يتظافر من أجل إنتاج السعادة. "فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوضا إليه، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه أو يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة، وهي هيئة نفسانية. وكلما داوم عليها أكثر، صارت جودة الكتابة فيه أقوى وكان التذاذه بالهيئة الحاصلة في نفسه أكثر واغتباط نفسه على تلك الهيئة أشد. كذلك الأفعال المقدرة المسددة نحو السعادة، فإنها تقوي جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة وتصيره بالفعل وعلى الكمال، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها إلى أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة إذ صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة فتحصل حينئذ لها السعادة"[٢]. والحق أن الفارابي يفاجئنا هنا بمفهوم غريب يتعلق بكيفية إنتاج لذة كثيفة وسعادة شديدة. ففي رأيه أن المداومة والتكرار يزيدان من قوة الهيئة النفسية وفضيلتها. إذ من الصناعة التي تكون بها تلك الأفعال، وزيادة هذه القوة يكون الانعكاس على زيادة الالتذاذ التابع لتلك الهيئة واغتباط الإنسان بنفسه ومحبته لتلك الهيئة. ومن أجمل الأمثلة التي يضربها الفارابي في هذا الصدد مثال الكتابة الذي أوردناه في النص السابق، ويأبى الفارابي إلا أن يكرره في نصوص أخرى عندما يقول أيضا: "كما أن المداومة على الأفعال

---

(١) عبد الواحد وافى، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص. ٩٦.

(٢) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، سبق ذكره، ص. ٩١.

الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة"[١]. ويكرر القول مرات ومرات: "ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيها بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة"[٢]. فالفعل بلغة القدماء هو كمال للقوة الجسمية أو النفسية، وهو صورة العضو التي يقوم بها الفعل. فوظيفة العين مثلا هي الرؤية، وهذه الأخيرة تستكمل وتخرج البصر من القوة إلى الفعل، وتجعلها عينا حقيقية. فالفعل هو الذي يخرج الهيئة إلى الفعل، لكن الفارابي فعل العكس، فبتكرار الفعل تحدث في النفس هيئة نفسية جيدة. والهيأة هنا تعني الملكة، فالمواظبة تكثر قوة هذه الهيئة، مما ينتج عنها الفضيلة، أما كلمة الصناعة الواردة في النص فتستعمل مرادفة للعلم، بمعنى ذلك الجهاز النظري الذي إذا اتبعه الإنسان اكتسب هيئة نفسية. يقول الفارابي: "وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم. إنما يصير (كل واحد) في حد السعادة بهذين، أعني بالمشترك الذي له ولغيره معا، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها. فإذا فعل ذلك كل واحد منهم، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية

---

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص. ١٣٨. ويقول أيضا: "فإذا كانت أفعال أهل مدينة ما غير مسددة نحو السعادة، فإنها تكسبهم هيئات ردية من هيئات النفس، كما أن أفعال الكتابة متى كانت ردية أفادت كتابة ردية"، كتاب السياسة المدنية، سبق ذكره، ص. ٩٣. أما في كتاب فصول منتزعة، فيقول: "الفضائل والرذائل الخلقية إنما تحصل وتتمكن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مرارا كثيرة في زمان ما واعتيادنا لها، فإن كانت تلك الأفعال خيرات، كان الذي يحصل لنا هو الفضيلة، وإن كانت شرورا كان الذي يحصل لنا هو الرذيلة على مثال ما عليه الصناعات مثل الكتابة، فإنا بتكريرنا افعال الكتابة مرارا كثيرة واعتيادنا لها تحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا. فإن كان ما نكرره ونتعوده من أفعال الكتابة أفعالا رديئة تمكنت فينا كتابة سوء، وإن كانت أفعالا جيدة تمكنت فينا كتابة جيدة". أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، سبق ذكره، ص. ٣٠.

جيدة فاضلة، وكلما داوم عليها أكثر، صارت هيئته تلك أقوى وأفضل، وتزايدت قوتها وفضيلتها. كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة، وكلما داوم على تلك الأفعال أكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الأفعال أقوى وأفضل، وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها، ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر، واغتباط الإنسان عليها نفسه أكثر، ومحبته لها أزيد. وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة: فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها، صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة، ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة. فإذا حصلت مفارقة للمادة، غير متجسمة، ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام، فلا يمكن فيها أن يقال أنها تتحرك ولا أنها تسكن. وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم. وكلما وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم، فينبغي أن يسلب عن الأنفس المفارقة. وأن يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد. وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارنتها للأجسام. ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت، أنفسا كانت في هيوليات مختلفة، وكان تبين أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر وبعضها أقل، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغايرة لأجل التغير الذي فيها كان. ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة، كانت تغايرات الأنفس أيضا إلى غير نهاية محدودة"[1]. ولكن التكرار لا ينتج أشياء فاضلة إلا عندما تكون للإنسان هيئة محمودة للإبداع، ولذلك سنرى أن أهل المدن الجاهلة يكررون، لكنهم يغرقون في السالفة.

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ١٣٤ / ١٣٥ / ١٣٦.

ولعل ما يلفت النظر في نصوص الفارابي هو كون هذا الرئيس عندما يصل إلى مرتبة السعادة، فإنه يسعد سعادة جميع الرؤساء السابقين عليه والمتواجدين في زمانه سعادة مضاعفة تاريخيا وسانكرونيا. وهذا يعني أن السعيد في هذا المستوى يصل إلى درجة من الكثافة في سعادته بقدر ما يكون هناك من سعداء. فهناك اتصال مباشر بين كل أنفس السعداء التي تشكل نفسا واحدة. وعلة هذه النظرة يمكن تفسيرها باللجوء إلى مفهوم المادة. فهذه الأخيرة هي علة الاختلاف. والفيلسوف يصل إلى درجة تتبرأ نفسه معها من المادة بشكل مطلق. فتندثر مسألة الاختلاف وتكون نفسا واحدة. وهذه العقيدة سادت منذ العصر الهليستيني، عصر أفلاطون وأرسطو وما قبلهما. فالذين أتوا بعد العصر الهيليني هم إحياء للفلسفة القديمة كالفيتاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة والأرسطية الجديدة. فالعصر الهيليني يتميز بالشرح والتأويل أكثر مما يتميز بالإبداع، باستثناء أفلوطين. فالعصر عصر شرح وتأويل وإيمان بأن الفلسفة لا يمكن أن تكون إلا واحدة. أما العصر السكولائي الذي جاء بعد العصر الهيليني، فيشترك معه في الإيمان بالتغير والوحدة والرجوع إلى النبعين الأصليين، وهذا ما يشكل القاسم المشترك بينهما، لكن الفرق بين العصرين يتمثل في كون العصر الهليني مطبوع باليونانية، أما العصر السكولائي فهو مطبوع بالديانات الثلاث، فالفلسفة السكولائية فلسفة كلامية تدافع عن علم الكلام، ونبتت في جو ديني تسيطر عليه التصورات الفكرية والحضارية الدينية بينما سيطرت الوثنية على العصر الهليني. "إن الفلسفة المدنية لم تبدأ مسيرتها في السياق الجديد للحضارة العربية الإسلامية حتى القرن العاشر الميلادي، عندما نجح الفارابي في بعث فلسفة أفلاطون وأرسطو المدنية من جديد، بعدما حرر الفلسفة السقراطية من اللاهوت المسيحي، وبعدما أطلق ما صار الإرث السائد في الفكر المدني داخل الأمة المسلمة. كذلك فإن الفلسفة المدنية لم تدخل اليهودية حتى القرن

الثاني عشر الميلادي بواسطة موسى بن ميمونيدس، ولم تخترق المسيحية اللاتينية حتى القرن الثالث عشر، مع أتباع ابن رشد، ومع ألبير الأكبر وتوما الأكويني"[١].

(١) محسن، س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٥٢.

(٨)

ازدواجية مفهوم السعادة عند الفارابي.

إن السعادة بالحقيقة "هي التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الأوقات لغيرها"(١). فالسعادة الحقيقية عند الفارابي لا تكون إلا في الآخرة، والإشارة هنا إلى الشريعة.. ذلك "أن الهم الأساسي للفارابي هو تحصيل السعادة القصوى، أي السعادة في الحياة الآخرة، إذ يجب عليه، كمسلم، أن يعتبر سعادة الحياة الدنيا غير هامة، أو ثانوية، أو أداتية (Instrumental)"(٢). وهكذا يضع السعادة الأخروية المثالية في أعلى عليين، ويضع السعادة المادية الأرضية المحسوسة في الدرك الأسفل، وخانة الظنون والأوهام، غير أنه في الأخلاق إلى نيقوماخوس ينقل عنه ابن طفيل بأنه كان يعتبر السعادة الأخروية هي من أحلام وخرافات عجائز. فلنحقق وندقق في هذا النص الذي يتحدث فيه بلسان ابن طفيل، قائلا: "وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك: فقد أثبت في كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا

(١) أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، سبق ذكره، ص. ٩٦..

(٢) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٢٣٦.

نهاية لها، ثم صرح في «السياسة المدنية» بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح «كتاب الأخلاق» شيئا من أمر السعادة هذا معناه: «وكل ما يذكر غير هذا، فهو هذيان وخرافات عجائز»"(١).

يبدو أن الفارابي ينطبق عليه المثل المغربي القائل: «ما حرثه الجمل قد دكه»، فقد نسي أو تناسى في هذا النص الذي أورده الفيلسوف ابن طفيل، ما سبق له أن دافع عنه في كتبه الأخرى التي اقتطفنا بعضا من نصوصها السابقة. فبعد أن طأطأ الرأس للسعادة الأخروية في ما سبق من النصوص، وانحنى بظهره لها في كتبه المشهورة، عاد في كتاب شرح الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي ضاع ليرجمها بالحجارة، بدعوى أنها لا يمكن أن تكون بعد نفاذ الجسم واندراسه وتوقفه عن «أن يكون». فما هي حقيقة موقف الفارابي من السعادة الأخروية؟ هل موقفه الحقيقي هو الذي نجده في شروحه على أفلاطون وأرسطو؟ أم هو الذي نعثر عليه في كتبه الأخرى؟

إن الاختلاف بين شروح الفارابي وكتبه الأخرى قائم على قدم وساق، ولا أدل على ذلك من النصوص السابقة التي تتعاند وتختلف وتتغاير، عوض أن تتماثل وتتقاطع وتتظافر لتؤديا نظرية واحدة، وموقفا واحدا. فهل كان الفارابي ماديا ينكر السعادة الأخروية، أم مثاليا يؤمن بها؟ وهل يمكن أن نتحدث لحل هذه المعضلة عن مرحلة الشباب ومرحلة النضج؟ وبالتالي سيكون لزاما علينا البحث عن تاريخ كتابة الفارابي لمؤلفاته، حتى يتأتى لنا معرفة تطور الخط الفكري من المادية إلى المثالية أو العكس. والسؤال الذي يضعه مؤرخوا الفلسفة في مثل هذا المشكل هو: هل الفارابي تطور من فكرة

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة المغرب، الطبعة الخامسة ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، ص. ١١٣-١١٢.

كتاب الإحصاء إلى فكرة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس أو العكس؟ بمعنى أنه كان ماديا في البداية ثم تحول إلى المذهب المثالي في آخر حياته؟

لقد خصص ابن باجة إحدى رسائله للدفاع عن الفارابي ضد ما نسب إليه من إنكار السعادة الأخروية، وإبطال التهمة التي ألصقت به، والمتمثلة في عدم اعتقاده سوى بالسعادة المدينية، بالرغم من أن ابن باجة لا يستبعد ورود هذا الرأي في شرح الفارابي لكتاب الأخلاق، حيث يقول في الرسالة المعنونة ب في السعادة المدينية والسعادة الأخروية أو دفاع عن أبي نصر، "أما ما يظن بأبي نصر في كلامه فيما شرحه من كتاب الأخلاق (من أنه لا بقاء) بعد الموت أو المفارقة، ولا سعادة إلا السعادة المدينية، ولا وجود إلا الوجود المحسوس، وأن ما يقال أن بها وجودا آخر غير الوجود المحسوس خرافات عجائز، هذا كله باطل ومكذوب فيه على أبي نصر، وإن ذكر ذلك أبو نصر في أول قراءته. وليس يشبه قوله في هذا أقواله التي هي لوازم برهانية. وأقواله في هذا الكتاب أكثرها منسوبة، ويتشوق الرد بها على جهة توبيخ وسح لا يليق بمثله، مثل ما يقوله فيمن يقول إن بها وجودا آخر غير الوجود المحسوس أن قوله خرافات عجائز، بمثول سمجة ليكون حيوان عن حيوان أو عن نبات. وليس القول فيما هي السعادة الآخرة خرافات، وسيتبين أن لها وجودا آخر غير الوجود المحسوس. وكذلك لا يشبه قوله أقواله فيما نسبه إلى بعض المتقدمين أنه يحصر عند المفارقة احصارا شديدا، وليس هذا قول أحد المتقدمين بل هو قول إخوان الصفاء الضالين"[1]. ويشرع ابن باجة في البرهنة على الوجود غير المحسوس والسعادة غير المدينية، من خلال التمييز بين الخير الأقصى والخيرات المدينية، محيلا إلى أرسطو وغيرها من التفريعات الأخرى، ليخلص في هذه الرسالة التي لا غنى للقارئ من الاطلاع عليها كاملة، إلى

(١) ابن باجة، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة، سبق ذكره، ص. ١٩٧/ ١٩٨.

زبدة المطلوب وتتمثل في قوله: " فقد تبين مما ذكرته أن ثم وجود غير الوجود المحسوس، وما أعظم هذا النظر كيف خرافات العجائز"[١]. وهذا ما يجعل موقف ابن باجة يختلف عن موقف ابن طفيل، كما انتبه إلى ذلك المرحوم جمال الدين العلوي في تعليقاته، لأننا "أمام موقف يختلف في الظاهر عن موقف ابن طفيل الوارد في مقدمة حي بن يقظان، وذلك حين ينسب إلى أبي نصر القول بإنكار السعادة الأخروية، ويعلق بالقول إن هذا قد أيأس الخلق جميعا. كما يختلف عن موقف ابن رشد الذي عبر عنه في شرحه للمقالة الثالثة من كتاب النفس لأرسطو. وذلك على الرغم من أنهم جميعا، أعني ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، يتفقون على القول بالوجود الآخر والسعادة الأخرى، وهو ما تروم هذه الرسالة البرهنة عليه"[٢]. وقد حاول محمد المصباحي أن يميز موقف ابن رشد في السعادة ليس فقط عن موقف الفارابي، بل وأيضا عن موقف ابن باجة وابن طفيل، حيث يقول: "إن ابن رشد لم يكن كالفارابي الذي نقل عنه قوله في تفسيره لكتاب الأخلاق لأرسطو بأن ما عدا السعادة المدنية هو خرافات عجائز، ولا كابن باجة وابن طفيل اللذين روجا لفكرة الإنسان المتوحد الخارج عن سلطة المدينة، المتحرر من قيم الخير والشر، بل إنه أي ابن رشد على العكس من هذين الفيلسوفين انطلق من مبدأ يقول بأن حق الشريعة لا يمكن أن يضاد حق الحكمة لأن "قصدهما في الأمور العملية قصد واحد في الجنس والغاية"، ليؤكد على ضرورة الشريعة في تحقيق أنواع السعادات المختلفة. هكذا تتقاطع من جديد ضرورة السعادة العملية التابعة للعقل العملي مع السعادة التي تنادي بها الشريعة"[٣]. ولذلك فالفارابي يتخذ

(١) المرجع نفسه، ص. ٢٠٢.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٦٤.
(٣) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، تشرين الثاني، نوفمبر، ١٩٩٨، ص. ٥٤ / ٥٥.

موقفا تارة ويتخذ موقفا مضادا تارة أخرى. "ولا يبدو، من ناحية أخرى، أن الفارابي كان يؤمن بإمكانية إنجاز الاتصال بالعقل الفعال. فقد نقل عنه ابن طفيل وابن باجة وابن رشد هذا الريب في إمكانية تحقيق مرتبة العقل المستفاد أو السعادة القصوى، حيث اشتهر الفارابي عندهم بقولته التي تعتبر الاتصال بالعقل الفعل هذيانا وخرافات عجائز"(١).

ولعل الصعوبة التي تعترضنا تتمثل في كون الفارابي لم يفكر بألفاظ إسلامية في المدينة، دون أن نغض الطرف عن الغموض الكبير الذي يلف السعادة كما حاولنا التنبيه إليه. فما معنى السعادة المظنونة؟ وما معنى السعادة الحقيقية؟ فالسعادة المظنونة هي التوازن بين القوى الموجودة في الإنسان، والسعادة الحقيقية هي الاتصال بالعقل الفعال لأجل الوصول إلى سعادة غير منقطعة زمنيا لا تفتر زمنيا وفي بهاء تام. ذلك أن السعيد عندما يسعد في هذه السعادة الحقيقية يشعر بسعادة الجميع. " وكلما كثرت الانفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض، كان التذاذ كل واحد منها أزيد"(٢). وبعبارة أخرى، ففي سعادة الفرد تتكثف السعادة الكلية(٣). فالسعادة الحقة في رأي الفارابي هي التشبه بالإله أو بالمفارقات أو الذوبان في الكائنات العليا. "وبهذا تشترط السعادة، في نهاية الأمر، المفارقة أو تؤدي إليها"(٤). فهي سعادة مثالية تتطلب التخلص من الجسم وأن ينسحب الفرد من إنسانيته ليصبح كائنا مفارقا شفافا. أما السعادة الأرضية فقد اعتبرها الفارابي سعادة مظنونة لأنها

---

(١) محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، سبق ذكره، ص. ٣٢.

(٢) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، سبق ذكره، ص. ٩٢.

(٣) يقول محمد المصباحي: "هذا الوضع هو ما يفسر الطابع الجماعي والكلي لهذا النمط من السعادة لأنه كلما انضافت نفوس فاضلة ومفارقة إلى عالم الخلود، تضاعفت السعادة وصارت أعظم كثافة وقوة، إذ أن الواحد يشعر في نفس الوقت بسعادته وسعادة الآخرين". محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، سبق ذكره، ص. ٤٢.

(٤) المرجع نفسه، ص. ٤١.

غير قائمة على الحكمة، ولذلك فهو يهدف إلى القضاء على السعادة المحسوسة واللذات التي هي سبب كل الشرور والأمراض والفتن والحروب التي تقضي على الدولة. وبما أن الأمر يتعلق هنا بتأمل مؤسسة الدولة، فإنه أراد أن يزيل ما من شأنه أن يحدث الفتن والقلاقل داخل الدولة.

يمكن أن نقدم مخرجا منطقيا لهذه المسألة، وهو أن كلمة المشترك لها معنيان:

١ - المعنى الأول: هو المتساوي. لكن الاشتراك في الاسم معناه أن نفس الشيء يقال بمعنيين مختلفين، إن لم يكونا بمعنيين متضادين. فالاشتراك في الاسم هو ضد التواطؤ في الاسم، أي بنفس المعنى. فالمشترك في الاسم معناه أن ما يفهمه زيد ليس هو ما يفهمه عمرو. فالمادة مثلا تستعمل في عالم الكون والفساد بمعنى علة الفساد والتغير، ونقول عنها أيضا بأنها جزء من الأجرام السماوية. ولكننا نعرف بأن الأجسام السماوية لا تتغير ولا تفسد. فكيف تكون نفس المادة هي علة الفساد والتغير؟ فالمادة الأرضية تمتاز بأنها نوع من العدم، وتلبس صورا متعددة، ولذلك تتلاشى الأشياء عندما تزول الصور.

لنستمع إلى الفارابي في هذا النص الذي يقول فيه: "وتبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم، ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول. وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم، وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها، والسياسة هي فعل هذه المهنة"[1]. ونلاحظ في هذا النص بأن الفارابي يجعل الرئاسة هي علة الشيم والأفعال والسنن والأخلاق. ولم يفعل

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ٨٠.

ما فعله ابن خلدون عندما جعل الرئاسة تتويجا للعصبيات. فالوضع مقلوب عند الفارابي لأن الرياسة هي التي تضمن "البنية العليا" عنده. فالرياسة تتأتى منها تلك الأمور وتحفظها، وهنا يعرف السياسة بأنها حالة خاصة من العلم المدني، وهذا أمر غريب. ومن الصعب جدا أن نفهم المهنة هنا بالمعنى المعاصر. فالمهنة هي مزاولة الشيء والتمكن منه وحفظ أساليب فعله. إن الملكة هي القوة من الدرجة الثانية، وهي نوع من الموهبة المخزونة في ذات الفرد، هي فعل من الدرجة الأولى، والقدرة على التسيير. ولكن الملكة لا تخرج إلى الفعل إلا بالتربية.

إن الرياسة موهبة إلهية ميتافيزيقية عند الفارابي، والمهنة هي الملكية والملك، والسياسة هي فعل هذه المهنة وخروجها من القوة إلى الفعل. فالسياسة هي تدبير الرئاسة، ومعنى ذلك أن من له الحق في السياسة هو الموهوب بالملكة الرئاسية، أي يدير المدينة ويحفظ عنها أخلاقها وشيمها وسننها، فالذي يمارس السياسة عند الفارابي هو رجل واحد. والسياسة هي فعل هذه المهنة، بمعنى إخراج تلك الموهبة أو الملكة من القوة إلى الفعل، وليست مجرد مقاسمة بين الناس لآراء نتداولها من أجل تسيير المدينة في هذا المسلك أو ذاك. ويقسم الفارابي الرئاسة إلى ضربين. "وأن الرياسة ضربان: رياسة تمكن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة وهي الرياسة الفاضلة، والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة. ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك وهي الرياسة الجاهلية. وتنقسم هذه الرياسة أقساما كثيرة ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة: فإن كانت تلتمس اليسار سميت رياسة الخسة، وإن كانت الكرامة سميت رياسة الكرامة، وإن كانت بغير هاتين سميت

باسم غايتها تلك"[١]. ونشير هنا إلى ما سبق أن قاله أفلاطون، ولكن بكيفية موسعة، عن أقسام المدن، وأن المدينة عندما تنهار أخلاقها تتفتت وتصبح عدة مدن جاهلة، وعددها ثلاثة عند أفلاطون ١- التيموقراطية وهي حكومة اليسار ٢ الأوليغارشية (الأقلية) ٣- ثم الاستبدال. هذه إذن هي المدن الثلاث التي هي مسخ.

إن الرئاسات تسمى عند الفارابي بغاياتها، وهذه الغايات مرتبطة ببنية الإنسان الجينية النفسية، بمعنى أن النموذج السيكولوجي والبيولوجي كان وراء تقسيم هذه المدن. فالمدن تابعة للغايات التي هي انعكاس للطبيعة البيولوجية عند الأفراد. ويشير الفارابي هنا إلى جانب نظري وجانب عملي في العقل السياسي. وهنا يلتقي الرئيس بأصحاب العلوم الجزئية، وربما بأصحاب العلم الكلي وهو الفلسفة، لأن السياسي أو الرئيس يجب أن لا يكون من أصحاب التكتيك بلغتنا المعاصرة، وأصحاب معالجة حالة بحالة، بل يجب أن ينظر إلى بدن المريض في كليته وبعده المستقبلي، بمعنى أن تكون له مقدرة على النظرة الكلية الشاملة المستوعبة للتجارب الماضية. "لا بد للسياسي إذا أراد أن يكون سياسيا حقا، أي ذا نفس إستراتيجي أن يتعالى بين الحين والآخر عن الهموم الجزئية والتكتيكية للسياسة، ويرنو ببصيرته إلى نظرة كلية مخترقة للزمن الطويل، أي أن تكون له نظرة فلسفية"[٢].

وهذا يعني أن السياسي يجب أن يكون ماهرا في المناورة وعلاج حالة بحالة. "وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين: إحداهما: القوة على القوانين الكلية، والأخرى: القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية

(١) المرجع نفسه، ص. ٨١.

(٢) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو ستراوس، ضمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٤٨/ ١٤٩، شتاء ٢٠٠٩، مركز الإنماء القومي، ص. ٢٨.

وبممارسة الأفعال في الأخلاق والأشخاص في المدن التجريبية، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة على مثال ما عليه الطب. فإن الطبيب إنما يصير معالجا كاملا بقوتين: إحداهما: القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب. والأخرى: القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن بدن في حال حال، كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارض عارض، وحال حال، ومدينة مدينة، في وقت وقت بهذه القوة وهذه التجربة"(١). وكأن السياسة تنظر في الأعراض والأحوال، ولا تنظر في الأسباب والمبادئ. ومعنى الحال هو الشيء غير المستقر الذي يكون ثم يزول.

إن القوانين الكلية تنظر إلى الحال من حيث هو كائن بسبب ثابت في الزمان والمكان. "والفلسفة المدنية تعطي فيما تفحص عنه من الأفعال والسنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه القوانين الكلية، وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت وقت، وكيف وبأي شيء، وبكم شيء تقدر، ثم تتركها غير مقدرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل وسبيلها أن تنضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والعوارض التي بحسبها يكون التقدير غير محدود ولا يحاط بها"(٢). وهنا نلاحظ نقلة إلى الفلسفة المدنية بعد أن كان الفارابي يتكلم من قبل عن العلم المدني. وهذا يعني أن الفارابي يصبح تعبيره إشكاليا غير قاطع وجازم في أقواله.

إن الحد هو تعريف الشيء بالجنس والفصل، فهو يعطي الماهية. أما الرسم فهو تعريف الشيء بالجنس والخاصة فقط، كأن نعرف الإنسان بأنه حيوان

---

(١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، سبق ذكره، ص. ٨١ / ٨٢.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٨٢ / ٨٣.

ضاحك. أما عندما نعرفه بأنه حيوان ناطق، فهنا يكون الحد أو التعريف الحقيقي.

ونحيط بالحال بطرح ثلاثة أسئلة:

١. كيف يعطينا الحال صورة الشيء.

٢. بأي شيء يعطينا الحال علة الشيء.

٣. بكم يعطينا الحال التقدير الرياضي للشيء.

يعترف الفارابي بوجود قوتين:

- الأولى عملية.
- الثانية تسأل وتحيط وتعمل على تقدير الشيء.

قد يتبين لنا مدى تأثر الفارابي بنظرية العقل الأرسطية، رغم تأثره بالتحليل الأفلاطوني حيث يقسم النفس إلى نفس عاقلة ونفس غضبية ونفس شهوانية. وهنا يكون الفارابي متأثرا بالتحليل الأفلاطوني. فقد أبى قلب الفارابي أن يتقيد بليلى واحدة تستولي نفسها عليه طول العمر. "وهذه من جملة الصعوبات التي يثيرها فكر الفارابي...ويبدو أن السبب في هذا التناقض راجع إلى الخلط بين أفقي التحليل الأفلاطوني والأرسطي. فالقول بالمفارقة للنفس ينتمي إلى الأفق الأفلاطوني"[١]. فقد ميز أفلاطون بين ثلاث قوى في النفس وجعل بينها درجات، فالنفس ليست وحدة متجانسة ومتآلفة. هذه القوى الثلاث هي: القوة الشهوية وتتموقع في البطن، وفضيلتها العفة أما رذيلتها فهي الإفراط. ثم القوة الغضبية وتتموقع في القلب، وفضيلتها الشجاعة أما رذيلتها فهي الجبن. أخيرا نجد القوة العاقلة، وتتموقع في

(١) محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، سبق ذكره، ص. ٤٣.

الدماغ، وهي تفوق القوتين الأخريين وفضيلتها الحكمة، أما رذيلتها فهي الجهل. يقول أفلاطون: "فإذا ما أخضع الجزء الأفضل الجزء الأقل فضيلة كان هدا هو ما نطلق عليه اسم "سيطرة المرء على ذاته"، وهنا يكون المعنى مدحا. أما إذا حدث نتيجة لتعليم فاسد أو اختلاط سيء يجعل الجزء الأفضل أضعف من الآخر إن قهرت قوة الجزء الفاسد الجز الفاضل، فعندئذ يقال عن مثل هذا الشخص أنه عبد ذاته، وأنه لا يعرف الاعتدال، وهنا يكون المعنى قدحا وذما"[١]. وبناء عليه، فإن هذه القوى الثلاث تتصارع فيما بينها لأن كل قوة لها وظيفة خاصة تختلف، بل وربما تتناقض مع وظيفة القوتين الأخريين. وإذا لم تقم كل قوة بأداء وظيفتها المنوطة بها، وإذا لم تكن السيادة للقوة العاقلة، فإن النتيجة الحتمية لذلك هي فساد النفس. وقد حاول أفلاطون أن يتلافى هذا الصراع عن طريق الاستنجاد واللجوء إلى فكرة "الانسجام" التي كانت بمثابة وسيلة خلاص ونجاة باللجوء إليها تسنى له أن يلم شمل أجزاء النفس ويلملم أجنحتها. يقول في هذا الصدد: "فالشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه أن يفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام عام ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة"[٢]. ويبدو أن تحقيق الانسجام بين هذه الأجزاء يحقق العدالة في الإنسان، أما إذا حدث أن فقدت القوة العاقلة سيطرتها على القوتين الأخرتين، فإن ذلك سيولد الجور وغيره من الرذائل. بيد أنه لا يجب أن نمر عليها مرور الكرام، ذلك لأن هذه الفكرة من الضبابية بمكان. فهو لم يوضح أبدا إن كان ما يعنيه بالانسجام هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متآلفة، أم تحقيق الرفع منها على حساب الأدنى. في

(١) أفلاطون، محاورة الجمهورية، سبق ذكره، ص ٣١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٣٢٨.

الحالتين يمكن أن يكون هناك انسجام، ولكن شتان مابيـــن الموقفين"[١].

وقد حاول أفلاطون تجسير الهوة التي تفصل بين قوى النفس، عن طريق منح قصب السبق للقوة العاقلة التي لا مناص من أن تسيطر لكبح جماح القوة الشهوية. ولن يتأتى لها ذلك إلا إذا استعانت بالقوة الغضبية. فأي خلل في وظائف هذه القوى يدق ناقوس الخطر ويهدد الانسجام، وتصبح النفس عرضة للفساد. فالقوة العاقلة لا خيار لها إلا أن تسيطر، فإن لم تحكم سيطرتها على القوتين الأخرتين وتقودهما، وإذا غابت هذه السيطرة فإن القوة الشهوية ستصول وتجول وتعربد. ويحضرني هنا حديث فؤاد زكريا عن التبعات السلبية التي ترتبت عن هذه النظرة التجزيئية للنفس الإنسانية، سواء داخل مجال علم النفس أو داخل مجال الأخلاق. وسنقتصر هنا فقط على مجال الأخلاق، لكونه جرنا إليه موضوعنا جرا، حيث يقول: "كذلك كان لهذا الاتجاه التجزيئي تأثيره الواضح في الأخلاق، حيث نظر إلى ملكة الرغبة أو الشهوة على أنها مبدأ غريب عن الإنسان، وإلى العقل على انه وحده الحاكم، وبين الاثنين حرب لا هوادة فيها. مثل هذا التفتيت للشخصية الإنسانية انعكس على الأخلاق التقليدية بأسرها، ومازال من الممكن أن نجد حتى اليوم آثارا لهذا الافتقار إلى التكامل الأخلاقي في الإنسان نتيجة لاستمرار الاعتقاد بان الشخصية الإنسانية تتآلف من قوى وملكات متعارضة يسير كل منها في اتجاه مخالف للاتجاهات الأخرى"[٢]. ويحضرني هنا أحد تشبيهات أفلاطون الجميلة لهذه القوى أوردها عبد الرحمان بدوي. "ويمثل أفلاطون هذه القوى بعربة ذات جوادين: أحدهما عنيف جموح والثاني قوي لين، وفي العربة سائق يكف الحصان الجموح مستعينا بالحصان

(١) دراسة فؤاد زكريا لمحاورة الجمهورية، سبق ذكره، ص. ١١٩.

(٢) فؤاد زكريا، المرجع نفسه، ص ١١٨.

القوي عن أن ينفر بالعربة"(١). أما بالنسبة للفضيلة فهي تحصيل حاصل، لأن ما ورد في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة إثبات لذلك. فالفضيلة هي سر الاجتماع الإنساني من حيث هي الهدف الذي نصبو إليه. بيد أن الفضيلة هنا ليست فضيلة عملية، بل هي بالأولى فضيلة نظرية، لأن الإنسان الفاضل بالإحالة إلى الأخلاق، معناه الإنسان المتبع لنموذج الخير، ولكن بالقياس إلى الموازين. فالفاضل هو الرجل الممتاز L'excellent الكامل Perfectif الذي يصل إلى مرتبة النظر العقلي الذي يؤدي إلى العلوم الجزئية والفلسفة الأولى، وبالأخص الله. وهناك معنى ثابت لكلمة الفضل وهو الزيادة.

إن كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو هو العلم النظري لكتاب السياسة. فالفارابي يأخذ من أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم، ولاسيما كتاب النواميس Les Lois وكتاب الجمهورية لأفلاطون(٢). فهو

---

(١) عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، سبق ذكره، ص. ٢٠٤.

(2) -« This was AL-Farabi(875950-), known as "the second Teacher"(Aristotle being the first). Though born in Turkistan he eventually studied philosophy and the Greek sciences in Baghdad. How he gained a livelihood is not clear. Since he lived an ascetic life, his requirements were doubtless few. His philosophy may be described as having a foundation of Aristotelianism, and a superstructure of Neoplatonic metaphysics. To this he added a political theory based on the study of Plato's Republic and Laws. The last element seems to be an original contribution of his own, but in the former two he is developing the line of thought of al-Kindi]...[AL-Farabi uses perfectly general terms (like "head" rather than imam or caliph) which could be applied to non –Islamic states as well as to the Islamic empire, but he is thinking

يأخذ اللغة من أرسطو والحلول والآفاق من أفلاطون. "وعلى هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية إنها نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة. فهي مدينة لميول الفارابي واستعداداته بقدر ما هي متأثرة ببيئته ومفكري الإسلام المحيطين به، ولكنها في تكوينها العلمي تخضع خضوعا كبيرا لنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب(الاكستاسيس)الأفلوطينية. جمع الفارابي كل ذلك ونسقه، ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر تأثيرا واضحا فيمن جاءوا بعده"(١).

primarily of the Islamic world. The "first head" of his ideal state is a prophet who has also the best qualities of the true philosophers».

- Watt (W. Montgomery), Islamic philosophy and Theology , Edinburgh at the university press, 1962, P.54 – 55.

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، سبق ذكره، ص. ٤٤.

(٩)

سؤال الإنسان بين الهامش والمركز لدى الفارابي

هل يمكننا أن نخلص، من خلال دراستنا للفلسفة السياسية عند الفارابي، إلى ظهور سؤال الإنسان، وهو سؤال مرتبط بالحرية والذات، في الفكر الوسطوي؟

إن الأوصاف التي يسبغها الفارابي على الرئيس، تجعل منه ملاكا أو كائنا يعز وجوده في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا ما يناقض العمل السياسي الذي لا يقتضي أن يكون الإنسان استثنائيا. "إن السياسة عندما تفكر في العمق، عندما تفكر إستراتيجيا لا يمكنها إلا أن تلتقي مع الميتافيزيقا. وحينما تأخذ السياسة الفلسفة في حسبانها تكون قد وضعت نفسها في أفق شامل هو أفق التاريخ الكلي للإنسانية، مما يجعلها تتحمل مسؤوليات كونية"(١). فقد جعل الفارابي الرئيس يمتاز بصناعة خاصة هي صناعة الرئاسة التي لا يمكن أن ترأسها رئاسة أخرى. فما هي هذه الصناعة التي لا يمكن أن تكون فوقها صناعة أخرى أو علم آخر؟ ما هي هذه الصناعة التي يسميها

(١) محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، سبق ذكره، ص. ١٢.

بصناعة الرئاسة والتي لا يمكن أن تخدم صناعة أخرى، لأن هذه الصناعات الأخرى هي التي تخدمها؟

إذا تذكرنا كتاب الفارابي إحصاء العلوم والكتب الأخرى، ولا سيما كتاب الحروف الذي تحدث فيه الفارابي عن الحكمة، فإننا سنحسم بأن صناعة الرئاسة هي صناعة الحكمة وهذا أمر غريب. ولذلك ذهب بعض الباحثين المعاصرين في تأويلهم للفارابي بأن السياسة التي عرضها في كتبه هي ميتافيزيقا وليست سياسية. يقول محمد المصباحي، وهو بصدد الحديث عن هذا الفيلسوف: "أما إن أخذنا بعين الاعتبار معطيات رسائله الأخرى السياسية والسيكولوجية، فإنه يظهر بوضوح إيمانه بإمكانية المعرفة الميتافيزيقية، بل ويبين سبيل الوصول إليها وكيفية تحقيقها، خصوصا وأننا سنلمس مدى الأهمية التي يضفيها على العقل الفعال. وهكذا يتبين بوضوح أن نظرية العقل الفارابية يهيمن عليها أساسا محور النفس، العقل الفعال. فمن النفس إلى العقل الفعال منهجيا وزمنيا، بالمعنى النسبي للزمان، للوصول إلى المعرفة وإلى السعادة العظمى، ولكن من العقل الفعال إلى النفس أنطولوجيا ومنطقيا، لأن الأسبقية تعود إلى العقل الفعال الذي يخلق النفس وجوديا ويهبها المعرفة ابيستمولوجيا ويفرض عليها السعي نحوه للإتصال به لتحقيق السعادة والمعرفة المطلقة. وفي هذا المناخ تكاد الطبيعة ومن ضمنها الإنسان يختفيان من ساحة الفعل"(١).

ولا يخفى على كل من له دربة بصناعة الفلسفة أن الحكمة والجدل والسفسطة هي علوم تؤم علما واحدا هو العلم الإلهي. وإذا كانت الحكمة تمثل أقصى التجريد، فإن علم الاجتماع البشري هو أكثر التباسا بالواقع،

---

(١) – محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، سبق ذكره، ص. ٣٢- ٣٣.

ولذلك لا يمكن أن يلتقيا لأن الموضوع المباشر للعلم البشري هو الجمهور الذي لا يستطيع أن يقبل قضايا فلسفية مغرقة في التجريد أبدا. فكيف سنسير إذن الجمهور بمبادئ مفارقة؟ إنه لأمر غريب حقا أن يوحد الفارابي صناعة الرئاسة بصناعة الحكمة. يقول الفارابي: "ليست السياسة على الإطلاق جنسا لسائر أصناف السياسات، بل هي كالاسم المشترك لأشياء كثيرة تتفق فيه وتختلف في ذواتها وطبائعها، ولا شركة بين السياسة الفاضلة وبين سائر أصناف السياسات الجاهلة. السياسة الفاضلة هي التي ينال السائس بها نوعا من الفضيلة لا يمكن أن يناله إلا بها، وهي أكثر ما يمكن أن يناله الإنسان من الفضائل. وينال المسوسين من الفضائل في حياتهم الدنيوية والحياة الأخيرة ما لا يمكن أن ينا الا بها. أما في حياتهم الدنيوية فأن تكون أبدانهم على أفضل الهيئات التي يمكن في طبيعة واحد واحد منها أن يقبلها، وتكون أنفسهم على أفضل الحالات التي يمكن في طبيعة نفس نفس من أنفس الأشخاص وفي قوتها من الفضائل التي هي سبب السعادة في الحياة الآخرة، ويكون عيشهم أطيب وألذ من جميع أصناف الحياة والعيش الذي لغيرهم"(١).

وغني عن البيان ان السياسة هي علم بناء الأمة والاعتماد على القانون. وهذا الأخير علم يقبل الحلول الوسطى. وإذا كان الجدل والسفسطة يعتمدان على الحلول الوسطى، فإن المنطق الصوري لا يعرف هذه الحلول الوسطى. وهكذا يبدو أن صناعة الرئاسة عند الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة هي الحكمة كما ورثها عن القدماء اليونان (أفلاطون، أرسطو، الأفلاطونية المحدثة).

إن الإنسان هو أحد ملحقات العلم بالله، ولم يظهر كمشكلة مستقلة إلا عند المعتزلة. فالإنسان كمشكل فلسفي لم يكن ليولد في القرون الوسطى

---

(١) أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، سبق ذكره، ص. ٩٢.

عند الفارابي الذي لا يختلف عن نظرائه من فلاسفة الأندلس. "لقد أعلنت الفلسفة الأندلسية بطريقتها الخاصة، ولاسيما مع ابن باجة، عن موت الإنسان وما يرتبط به من قيم ومجتمع. ولكن موقفها العدمي هذا لم يتعد الإنسان إلى ما بعده، لأن بديلهم كان بالضبط تحقيق وجود ما بعد الإنسان، وتجاوز مستوى العلم والتاريخ. هكذا تكون تجربة الاتصال في حقيقة الأمر تجربة للانفصال عن الشرط الإنساني أملا في تفتح مطلق على الوجود. لقد كانت فلسفة الأندلس فلسفة إنسانية من حيث هي مضادة للإنسان"[١]. وحتى وإن غضضنا الطرف عن الإله، فإنه لا يمكن أن نتحدث عن الإنسان كمشكل فلسفي، لأن العقل الفعال هو الصانع لكل شيء. "إن تغييب الذات لصالح الموضوع هو ما يفسر أن شوق الفيلسوف للاتصال بالعقل الفعال ما هو إلا تكريس لرغبة قوية في إذابة الذات في أتون الموضوع، أو في إطفاء نور الذات في شمس الموضوع"[٢]. ومن هنا فيصل التفرقة بين الفلسفة الحديثة وفلسفة الفارابي التي "تكرس نفوذ العقل الفعال على حساب فعالية العقل البشري، الأمر الذي يتضاءل معه الإنسان كشخص مستقل قادر على استكشاف الطبيعة بفكره البشري"[٣].

صحيح أن أحد المتصوفة وهو عبد الكريم الجيلي[٤] عنون كتابه ب "الإنسان الكامل"، ولكنه لا يعني به الإنسان التاريخي أو الإنسان الطبيعي، وإنما يعني به الحق أو البرزخ أو عالم المثل. إلخ. فالإنسان الكامل هو إنسان

(١) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٢٦.
(٢) محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، سبق ذكره، ص. ١١٢.
(٣) المرجع نفسه، ص. ٤٢.
(٤) الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (٧٦٧/ ٨٠٥ هـ)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م.

ميتافيزيقي لا علاقة له بالإنسان الطبيعي. وتحضرني هنا مميزات العقلانية الرشدية التي تبرز الوجه اللاتاريخي لفكره. هذه اللاتاريخية التي "تجلت في مظاهر متطرفة كالقول بكمال الفلسفة عند أرسطو، والدعوة إلى التزام الشرح لا التفكير الشخصي، والقول بأزلية ووحدة العلم والفلسفة وعدم خضوعهما لقانون الكون والفساد. إنه بدلا من أن يتجه بعقله مباشرة نحو الموجود بما هو موجود، أو نحو الموجود بما هو حركة أو بما هو عدد، اتجه إلى الوجود بما هو نص (خاصة النص الأرسطي). وفي رأينا أن تشبثه بالتقليد كان وراءه أمران أساسيان، أولهما نزعته الوحدوية: فما دام الله واحدا، والعالم واحدا، والحق واحدا، فإن العقل واحد، والفلسفة واحدة، وبالتالي لا يمكن أن نطمع في انتقاد وتجاوز من وصل إلى هذه الفلسفة. والأمر الثاني الذي كان وراء تشبثه بالسلطة والتقليد، ربطه الفلسفة بالبرهان. هذا الربط الذي أدى إلى تصور الفلسفة علما خالصا، مما أبعدها عن الجدل والسفسطة والخلق وأغرقها في التفسير. هكذا، لو اكتفينا بالأخذ بعين الاعتبار أطروحات ابن رشد الإينولوجية والأنطلوجية والعقلية والمنطقية والمعرفية السابقة، وكذلك مواقفه من القدماء ومن الجمهور ومن التاريخ، لما استطعنا أن نعده رمزا للحداثة الفلسفية، لا سيما في معناها الحالي لا التنويري. وهذا يعني أن الحداثة ليست مرادفة لأية عقلانية كانت، كالعقلانية اليونانية أو العقلانيات الوسطوية، كلامية كانت أو فلسفية. نعم، لا يمكن أن ننكر أن ابن رشد كان عقلانيا، لكنه كان في الوقت نفسه يناهض أية رغبة في التجديد، ويقف في وجه كل إرادة لكسر قيود السلطة والتقليد، ولذلك فعقلانيته لا يمكن أن تكون إلا مناهضة للحداثة. لقد تم تدشين زمن الحداثة عندما جرى تعويض العقل الهيولاني المشترك بالأنا أفكر، وعندما تم الإعراب عن الرغبة في بداية جديدة في كل شيء"[1].

(١) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٣٤ / ٣٥.

إن القول بأن للإنسان علاقة حميمية بالعلم الإلهي هو هدم للإنسان، الذي لم يتم ظهور إشكاله إلا في الفلسفة الحديثة عندما تم التشطيب على الميتافيزيقا. "لذلك لا أمل لنا في أن تسعفنا عقلانيتنا التقليدية لمواجهة واقعنا الجديد، أو يسعفنا نموذج إنساننا الوسطوي في صياغة أفق جديد لحياتنا، أو ينقذنا العلم الوسطوي في حل مشاكلنا ورفع تحدينا. إنسان اليوم،علم اليوم، وعقل اليوم، كان نتيجة تراكم ثورات علمية وفلسفية جذرية حفرت هوة عميقة بين هذه المفاهيم ومثيلاتها الكلاسيكيات إلى درجة أنه لا يمكن معها وضع مقايسة بينها. ولذلك لا ينبغي أن ننسى لحظة واحدة أننا نعيش زمنا مغايرا تماما لزمن القرون الوسطى ولو أنه مازال يجري في دمائنا بعضا منه"(١). ولذلك يصبح الحديث عن الإنسان في القرون الوسطى من باب المغالطة، أو من باب الاشتراك في الاسم. وإذا كان الإنسان حاضرا عند الفارابي، فهو حاضر حتى في الأساطير الشعبية. فالمهم ليس هو التساؤل عن ما هو الإنسان، أو هل الإنسان حر بالقياس إلى الإرادة الإلهية، بل الأهم أن نتساءل عن الإنسان بوصفه ذاتا. "علما بان الحداثة كانت في الأصل نتيجة قطيعة مع القرون الوسطى وعبرها مع فكر الأوائل"(٢). فالسؤال عن الإنسان عند الفارابي كان سؤالا عرضيا وليس جوهريا، موجودا في خلفية فلسفته وليس في واجهتها. ولذلك لا أعتقد بأن هذا الفيلسوف جعل الإنسان بؤرة تفكيره، لأن أفق الملة لم يكن غائبا عن فلسفته.

إن سؤال الإنسان لم يظهر إلا في الفلسفة الحديثة مع الكوجيطو الديكارتي، أو الأنا المتعالي لكانط عندما أعطى للإنسان وحده حق التشريع للطبيعة والعقل والدين. فأهم شرط للحديث عن سؤال الإنسان هو الثورة

---

(١) محمد المصباحي ، "العقل، العلم، الإنسان: موقفنا في مواجهة موقف التراث"، مجلة الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢ عدد ٩٨ / ٩٩، ص. ٤٧.

(٢) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٢٨.

الكوبيرنيكية التي جعلت الإنسان محور التفكير لا العقل الفعال. "إن نشأة نظرية الكوجيتو كانت على أنقاض نظرية العقل، لأنها هي التي وضعت حدا نهائيا لوجودها ولأثرها على العلم. وبالفعل، لقد أحدث الكوجيتو انقلابا جذريا في أسس المعرفة العلمية، لاسيما حينما تم وضع الذات في المرحلة الثانية للكوجيتو عند كانط أساسا للموضوعية، لأنه بذلك تم القضاء على تبعية الإنسان للمتعالي أو المفارق. الشرط التقليدي للموضوعية والضرورة والشمولية. هكذا لم تعد الذاتية تهدد الموضوعية، بل باتت أساسا لها. ويكون الكوجيطو قد دشن الثورة التي انتهت إلى اعتبار الإنسان مشرعا للطبيعة لا قارئا لمعقوليتها المبثوثة من أعالي العقل الفعال. إن اكتشاف الأنا أفكر هو تدشين لعصر جديد من حياة وتاريخ العقل البشري الفعال، العقل التقني"[(١)]. فالإنسان مازال قاصرا بالمعنى الكانطي أمام العقل الفعال يتلقى منه كل شيء، ليس فقط عند الفارابي أهم ممثل للفلاسفة المشارقة، بل وكذلك عند نظرائه المغاربة. "ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن الفلسفة الأندلسية خولت الذات مهمة إدراك العالم وتفسيره، لا التشريع له أو تغييره. فنحن أبعد ما نكون عن الانقلاب الذي أعطى الذات الأسبقية على الموضوع، وجعل الإنسان مشرعا للطبيعة لا قارئا لمعقوليتها فقط. إن ظهور نظرية الأنا كان يتطلب إلغاء تبعية الذات للموضوع، لا سيما تلك التبعية الغريبة تجاه ما سمي آنذاك بالعقول المفارقة. لقد كانت "نظرية العقل" عائقا أمام ظهور "نظرية الأنا"، ولذلك كان لا بد من إلغاء العقل للوصول إلى الأنا، وهذا ما تم تلمسه والإحساس به عن بعد وبنوع من المكر في الفلسفة الأندلسية"[(٢)]. فما أكثر المياه التي مرت تحت الجسر! وما أبعد المسافة بين

---

(١) محمد المصباحي، "العقل، العلم، الإنسان: موقفنا في مواجهة موقف التراث"، سبق ذكره، ص. ٣٨.

(٢) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٢٧.

زمن الفارابي والتنوير الذي جعل النور صادرا من الإنسان إلى العالم، لا من العالم إلى الإنسان.

لقد كانت ميزة اللحظة الديكارتية أنها أعلنت بأن العقل هو أعدل قسمة بين الناس. فالفضائل والأخلاق والأشياء الجميلة موزعة بين الناس سواسية في عقل ديكارت. أما الفارابي فإنه يقول بأن الفضائل والسنن... يجب أن تكون على ترتيبLa hiérarchie. "وهكذا يظهر أن المهم في هذه الفلسفة ليس هو السعي لإثبات الأنا والعالم، ولكن إثبات ما وراء الأنا وما وراء الطبيعة. ولذلك لا يمكن أن نتوقع ظهور الأنا أفكر أو الكوجيتو أو الأنا الترنسندنتالي في أحضانها...ولذلك إذا أردنا استخلاص كوجيتو من فلسفة الفارابي فسيكون كالآتي: أنا أفكر إذن العقل الفعال موجود... ومن جهة أخرى إذا كان مفهوم الأنا الترنسندنتالي لكانط يقتضي أن تكون للذات البشرية قدرة للتشريع للطبيعة والإنسان...فإن الذي له هذه القدرة التشريعية على مستوى المعرفة والوجود معا عند الفارابي هو العقل الفعال... وهذا ما يجعلنا نستخلص بان المفارقة هي العائق الذي عرقل تحول فلسفة الفارابي من فلسفة موضوعية إلى فلسفة ذاتية، لأن العقل الفعال لو كان بداخل النفس البشرية لكان مثيلا للانا المتعالي لكانط"(١). فالفارابي لم يكن يؤمن بأن الجميع يمكن أن تكون له نفس الفضائل والمثل والأخلاق. فالجند

---

(١) محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، سبق ذكره، ص. ٤٤. ويقول عن ابن رشد في كتاب تحولات في تاريخ الوجود والعقل: "إشكالية العقل الرشدية مضادة في جوهرها للكوجيتو بحكم أنها كانت تروم إثبات وحدة "العقل العام" الذي "يتصل" به الأفراد اتصالا ذاتيا. على العكس من إشكالية فصل الماهية عن الوجود السينوية التي ترتبت عنها علاقة "لزومية" لا "ذاتية" بين العقل والوجود، وهي الأرضية المباشرة لميلاد الكوجيتو. وهكذا بينما كان ابن رشد يعتبر العقل جوهر الوجود الإنساني والعكس، فإن ابن سينا وكذا ديكارت، كان يعتبر الوجود لازما للتفكير وعرضا من أعراضه". محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، سبق ذكره، ص. ٨٦.

مثلا فضيلتهم الممتازة هي الطاعة وقبلها الشجاعة من أجل الذود عن البلد، وأن لا يملكوا المال والذهب والمساكن، بينما تقترب مثل الحكام من الملائكة والعالم الآخر. فالترتيب معناه المفاضلة في الأخلاق بين الناس، وتستعمل استعمالا مشتركا يمكن أن تكون مناقضة للترتيب. وهذا هو "الفخ الذي سقط فيه الخطاب الفلسفي في الإسلام، حينما رتبت أدبياته المعروفة العمل الأخلاقي على النظر الفلسفي المجرد خاصة، وجعلت هذا الأخير "مقدمة ضرورية" لذلك العمل، وعندئذ أصبح وحده الفيلسوف المعني "بالحكمة" والمطالب بالعمل وفقها، من حيث إن غيره فاقد للنظر الحامل وحده على الالتزام والتكليف. لذا لم يجد الفيلسوف من سبيل سوى التنظير لمدينته الفاضلة والتدبير لمدينته المتوحدة... ! وليس هذا أبدا هو قصد الخطاب الشرعي ولا هدف المعرفة الأصولية في الإسلام"(١).

فهل كان الإنسان عند الفارابي إنسانا بإنسانيته كما سيقول ابن رشد في ما بعد؟ أم بعوامل أخرى كالخيال كما لمح إلى ذلك ابن باجة؟

لقد كانت غاية الفلسفة عند الفارابي هي تحقيق الارتقاء بالإنسان إلى الكمال، ولم يكن الفارابي يقول بالكمال ولا بالصورة، اللهم إلا إذا قصد بالصورة الجوهر. فالنفس جوهر روحاني بسيط، ولا يمكن أن تكون صورة هيولانية للجسم. بمعنى أن الفارابي كان يسير في خط أفلاطون وليس في خط أرسطو.

---

(١) عبد المجيد الصغير، عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، سبق ذكره، ص. ٥٦١.
ويقول محمد المصباحي: "لقد بدا لنا ابن رشد وكأنه لم يستفد لا من درس الفارابي ولا من درس الغزالي نفسه، واستمر في تفضيله العقل النظري، وعدم اهتمامه بترقية الجمهور وتربيته التربية التي تؤهله لحماية العلم والعمل، فضاع العلم والعمل معا". محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٥٧.

إن القول بالسعادة القصوى هي قتل للإنسان، بما هو كائن طبيعي تاريخي يمشي على الأرض. فالإنسان لا دور له في المعرفة والسعادة، لأن العقل الفعال هو الذي يصنع المعرفة ويصنع السعادة للإنسان. وبذلك قصر الفارابي السعادة على النخبة وأقصى العامة، فكان بذلك غير منصف في نصوصه الفظة والغليظة و"الوقحة" التي يقول فيها بأن السعادة ليست في متناول الجميع. "ونتيجة لذلك أمست السعادة القصوى، سعادة نيل المعرفة العليا، أي الاتصال بالعقل من حيث هو أحد كائنات العالم، حكرا على تلك القلة الموهوبة فقط وليست في متناول أي كان. ولذلك عندما كان فلاسفتنا يتكلمون على سعادة الإنسان، فإنهم كانوا يقصدون بذلك سعادة النخبة لا سعادة الإنسان بما هو إنسان"(١). وهذا القول عينه أو يكاد، يكرره محمد المصباحي في مؤلف آخر عندما يتحدث عن ابن رشد قائلا: "لقد تكلم فيلسوف قرطبة ومراكش عن الفلسفة باعتبارها شريعة الحكماء، لكنه قصر ثمرتها من جهة على الخاصة، ومن جهة أخرى على إكساب السعادة النظرية فقط. المطلوب منا نحن أن نوسع مدى هذه الشريعة شريعة الحكماء لتشمل العلم والعمل الإنساني معا، وأن نجعلها تؤم سعادة الإنسان ككل، لا سعادة إنسان دون آخر"(٢).

إن الإنسان يتلقى معرفته ووجوده من الخارج، أي من العقل الفعال عدو الإنسان. فالإنسان عالة على العقل الفعال لا يصنع أي شيء، وعالة على الرجل الفاضل الأول في المدينة. فموقف الفارابي هو موقف مضاد للإنسان بشكل رهيب، ولذلك أشرنا إلى أن الإنسان ظهر في الفلسفة عندما ألغت الاهتمام بالميتافيزيقا كموضوع للمعرفة.

(١) محمد المصباحي، "العقل، العلم، الإنسان: موقفنا في مواجهة موقف التراث"، سبق ذكره، ص. ٤١ / ٤٢.

(٢) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٤٠.

ولذلك فالمدينة الفاضلة التي يتحدث عنها الفارابي غير ممكنة، فهي أوتوبيا الطغاة من صنف أفلاطون الذي يعتبر الفارابي تابعا له. لأنه لو قيض لهذه المدينة أن تقوم وهي لن تقوم أبدا فإنها لن تعيش أياما معدودة. والفارابي في كتابه الكبير يقول بافتراض المدينة الفاضلة بدون غش ونفاق... بينما المدينة تكون نتيجة صراع واختلاف. فكيف نجعل العدالة تنبع من إنسان واحد مهما كان هذا الإنسان؟ هذا مدح للطغيان. فالعدالة لا تنبع من إنسان واحد ولا تأتي من السماء، بل تنبع من الصراعات البشرية. فكيف ننوه برئيس المدينة الفاضلة والرئيس الأول؟! لم نر هذا لا في التاريخ ولا في الجغرافيا، فكل من اتبع فلسفة أفلاطون كان معاديا للديمقراطية، نصيرا لحكم الطغاة على جميع المستويات. فقد تحمس الفارابي للحكم المطلق الاستبدادي، لأن الرئيس الأول هو من لا يحتاج إلى غيره[1]. وادعى أن المدينة الفاضلة

---

(١) يسجل وات جملة من الملاحظات النبيهة حول تصور الفارابي للدولة، وهي الملاحظات التي يوردها على الشكل التالي:

«There are various points to be noticed about this conception of the state. Firstly, the qualities which mark out the leader are not purely rational or intellectual. Al-Farabi has a long list of the qualities required by the supreme leader, and they include moral excellences and gifts of personality. One is reminded of ar-Razi's view that some men are naturally marked out to be leaders. By thus widening the conception of reason al-Farabi brings his theory close to the political facts of his time, though, as we shall see, he regards his conception of the state as an ideal seldom to be realized. Secondly, al-Farabi's account of the state is not far removed from the old ideas of autocratic sovereignty associated with the east. The supreme leader is the source of the whole life of the state. This fits exactly some of the early conceptions

خيرة والمدن الجاهلة شريرة، بينما الخير والشر يلازمان المدينتين: الفاضلة والجاهلة. وبذلك أكد الفارابي على الحكم الفردي المطلق. وأقل ما يمكن أن يقال عن موقفه من الإنسان أنه موقف مقرف. أما نظرية الكمال في الفكر الوسطوي فقد كانت من أخطر النظريات، وهي التي أدت إلى تجمد الفكر الوسطوي وتكلسه. وإذا كانت الثقافة العربية الإسلامية قد ساهمت في نهضة الغرب في وقت من الأوقات باعتراف الغربيين أنفسهم عندما كان غير مؤهل للاستغناء عنها، فإنه استطاع اليوم شق مغامرات أخرى للإنسية والنهضة والتأسيس والتجديد بعيدا عن تيار تقديس أرسطو الذي يقف ابن رشد وراء نشره، حسب محمد المصباحي الذي يرى بأن الغرب "قد أعاد بالفعل فتح باب الاجتهاد في الفلسفة على مصراعيه، هذا الباب الذي أغلقه ابن رشد على نحو ما وعن غير قصد[...]بسبب إبداء إعجابه المفرط بالمعلم الأول. وقد كان من تبعات هذا التغير في جهة النظر إلى الحكمة وإلى العقل أن وضعت النهضة أول مطلب لها إلغاء روح التعلق بالسلطة المعرفية المطلقة أيا كان مصدرها ومقصدها، نحو أرسطو أو نحو ابن رشد أو نحو توما الأكويني أو نحو أو كان"(١).

ومن هنا فلابد من المساءلة الفلسفية للفلسفة السياسية عند الفارابي والجهر بصدد "سياسة" هذا الفيلسوف بما يمليه العقل النقدي. وفي هذا الصدد يمكن أن نسجل مجموعة من الملاحظات حول "سياسة" الفارابي وعوائقها في فلسفته السياسية. ففلسفة الفارابي السياسية لا يمكن أن تكون

of the divine kingship in the Middle East. It also fits the contemporary practice »

-Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, (op. Cit). P. 39.

(١) محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، سبق ذكره، ص. ٩٠.

سياسة نظرا للاسباب الآتية:

أولا: لقيامها على أساس الواحد الذي يقود إلى نبذ الاختلاف سواء في المعرفة أو السعادة.

ثانيا: لأن الفارابي ربط السياسة بالمعرفة، في حين أن السياسة هي آراء وظنون وليست معرفة.

ثالثا: لأن الفارابي ربط السياسة بالبرهان الذي ينشد الوحدة. والبرهان هو الاستدلال الذي ينشد قراءة الشيء كما خلقته الطبيعة في ذاته، وهو تقليد عملية الخلق، في حين أن السياسة تقوم على منهج مضاد للبرهان يعتمد على الجدل والسفسطة والعناد والتمويه لكي تتقدم.

رابعا: لأن الفارابي وحد السياسة بالأخلاق والفضيلة، في حين أن السياسة هي البحث عن الحكم والسلطة والغلبة. ولذلك فأعدى عدو لها هو الأخلاق والفضيلة.

خامسا: لأن الفارابي وحد بين السياسة والفلسفة، فابتلعت الكلمة الأولى (الفلسفة) الكلمة الثانية (السياسة). "وهذا ما جعل غاية الفلسفة على النقيض من غاية السياسة، لأنه إذا كان من وظائف هذه الأخيرة حفظ نظام الآراء والعقائد والمؤسسات، لكون هذا النظام الذي يؤمن استمرار المدينة ضمن صراع مسموح به في إطار الحدود والقوانين والضوابط المقبولة من لدن الجميع، فإن الفلسفة تظهر، على العكس من ذلك، وكأنها فعل لخلخلة هذا النظام بالتحريض على التشكيك في أصوله توطئة لتقديم بديل أو بدائل له. لهذا نجد شتراوس يستخلص من شروحه على جمهورية أفلاطون صعوبة إبرام اتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية لتدبير شؤون المدينة، لأنهما يذهبان

في اتجاهين متعارضين على أكثر من مستوى"[١]. ومن هنا يصبح من الصعوبة بمكان حصول التوافق بدل التضاد بين الفلسفة والسياسة. صحيح أن الحداثة السياسية قد شهدت ميلادها مع ماكيافيللي دون أن ننسى هوبز وسبينوزا. فقد استطاع ماكيافيللي تدشين الانطلاقة الجديدة للفلسفة السياسية التي استبدل تجاعيدها النظرية التأملية بقسمات التفكير العملي. لكن جدة هذه الانطلاقة وجديتها لم تخل من أعراض أزمة الحداثة. "كان مشروع شتراوس السياسي يرمي إلى ربط السياسي بالديني، بتوسط الفلسفة، أو بالأحرى بتوسط تاريخ الفلسفة، أي بجعل الماضي ترياقا لعلاج أزمة الحاضر. إن فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، وفكرة الكتابة المضطهدة التي تخفي غموض الإنسان، وهما الفكرتان اللتان استوحاهما شتراوس من الفارابي وابن رشد عن طريق ابن ميمون كحل لأزمة الحداثة السياسية تبرزان أهمية العودة إلى تاريخ الفلسفة لاستلهام مخرج للأزمات التي تعترض إنسان اليوم"[٢]. إذ يستحيل الفصل بين السياسة والفلسفة والدين، ولذلك يمكن إعادة تحيين الفلسفة السياسية الكلاسيكية لتوفير الانسجام وتحصيل التناغم مع البيئة الجديدة للخروج من عنق زجاجة أزمة الحداثة السياسية الهنا والآن..

هذا غيض من فيض العوائق التي تحول دون سياسة الفارابي وتقف عائقا أمامها. فالسياسة عند الفارابي هي الفلسفة وليست هي السياسة بالمعنى الحقيقي.

---

(١) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليوستراوس، سبق ذكره، ص. ٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٢٨.

خاتمة عامة

إن غاية المرام من الدين هي عينها غاية المرام من الفلسفة، وهي عينها غاية المرام من السياسة، ألا وهي تحقيق السعادة الإنسانية. وقد عمل الفارابي جاهدا على نزع فتيل النزاع وسوء الفهم بين الدين والفلسفة والسياسة. فهو يقيم العلاقة بين الفلسفة والدين على أساس أن لا تعارض بينهما واضعا الدين تحت الفلسفة وجاعلا الفلسفة فوق الدين من الناحية المنطقية البرهانية وليس من ناحية القيمة، لأن الفلسفة النظرية أو العملية تعطي الكليات، أما الدين فيعطي الجزئيات. ويميز الفارابي بين الملة الفاضلة وهي الأديان السماوية، والملة غير الفاضلة وهي الأديان الوثنية، مرتئيا أن الملة شبيهة بالفلسفة من حيث التقسيم. فالمسائل العملية التي في الملة تجد كلياتها في الفلسفة العملية. بمعنى أن المسائل والأوامر العملية أو قل الشريعة التي في الملة هي تلك الموجودات الكلية التي في الفلسفة العملية وقد قيدت بشرائط. فالفلسفة العملية تعطينا براهين ما هو عملي في الدين، بينما الفلسفة النظرية تعطينا براهين ما هو نظري في هذا الدين. والفلسفة هي أعم من الدين لأنها تعطي القوانين العملية والنظرية لكل الأديان، أما الأديان فهي تعطينا ما هو

خاص بديانة أمة من الأمم كل واحدة على حدة. "وسواء كنا، في أيامنا هذه، أبناء عصر التنوير، أو أبناء رومانسية القرن التاسع عشر، أو أبناء علوم القرن العشرين، أو أبناء الحركات الأصولية التي ظهرت مؤخرا في ملل الوحي، سواء كنا محافظين أو ليبراليين في ما يخص علم الكلام، فإننا نبني آراءنا على فهم معين لطبيعة النبوة والوحي وللخصائص المميزة للاجتماعات المؤسسة عليها. إن سيطرة الإيديولوجيات في نصف القرن الأخير، أو نحو ذلك، والأسئلة المستمرة التي يطرحها تطور العلم والتكنولوجيا، وانتشار الاعتقاد بنهاية العالم الوشيكة، كلها تشير على الحاجة إلى النظر من جديد في أصل ملل الوحي، ومكانتها في التاريخ، ودورها الاجتماعي والسياسي"(١). ومن خلال عرضنا للملة كموضوع للتفلسف والتفكيك النظري لدى المعلم الثاني نتأدى إلى أنه ليس هناك تعارض بين الدين والفلسفة لأن الدين ليس شيئا خارج الفلسفة، بل يقع تحتها، أو ما يمكن تسميته مع محمد المصباحي ب"الاندراج الإبستيمولوجي"(٢). والفرق بينهما ليس في الأداة ولا في القضايا، بل في الخطاب: الخطاب الديني خطاب بياني، أما الخطاب الفلسفي فهو خطاب برهاني يبرهن على ما في الدين من قضايا. وهذا يعني أن هناك وحدة الهدف والمقصد والموضوع والفرق بينهما يقع على مستوى الخطاب، ومنطقيا ما هو برهاني يقع فوق ما هو بياني. فالفارابي يعقد تحالفا قويا وصادقا واستراتيجيا بين الدين والفلسفة والسياسة، عن طريق التوفيق بين الفلسفة والدين، وتقاطع الفلسفة البرهانية والملة الفاضلة والمدينة الفاضلة التي يرأسها الفيلسوف أو النبي. صحيح أن الفارابي باعتباره فيلسوفا لا يمكنه إلا أن يتحزب للفلسفة التي جعل منها الأسرة الفكرية التي ينتمي إليها أو ينتسب

---

(١) محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، سبق ذكره، ص. ٢٣١.

(٢) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، سبق ذكره، ص. ٨٨.

لها، ولكنه مع ذلك حاول على طريقته الخاصة التي نعترف بجنوحه فيها إلى الفلسفة أن يبيئ الفلسفة في زمن الملة، فقد توخى في تآليفه أن يجمع بين علوم الأنا وعلوم الآخر. فأما علوم الآخر فالأمر فيها يسير وواضح، فالفارابي فيلسوف يشار إليه بذلك في المجالس العلمية. ومصنفاته في الفلسفة وشرحه لكتب أرسطو التي شاخ فيها تشهد له بالبراعة والقدرة والمعرفة الواسعة، ويتجلى فيها مراعاة شرط التفلسف والعمق على وجهه الكامل، فالرجل صاحب صنعة، يمارسها وهو يستأنف النظر الفلسفي مستوحيا نموذج الحكيم اليوناني. وآلية العقل الفلسفي تكشف عن نفسها في فصول الكتب وأبوابها. فالفارابي يعتبر "أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق" بتعبير ابن خلقان، وهو "فيلسوف المسلمين بالحقيقة" بتعبير صاعد الأندلسي[1]. ومن أشهر شراح الفيلسوف اليوناني أرسطو لدرجة أن ابن سينا اعترف بأنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ولم يفهمه حتى اطلع على كتاب أغراض ما بعد الطبيعة للفارابي. استأهل عن جدارة واستحقاق لقب المعلم الثاني بعد أرسطو الملقب ب المعلم الأول. أما علوم الأنا فالمقصود بها العلوم الدينية على وجه التدقيق(الفقه والكلام وغيرها من علوم الملة). فالفارابي فيلسوف مسلم لا يستطيع الانسلاخ عن دينه كما لا يستطيع التجرد من جلدته. وهذا هو وجه الجدة في تصنيف الفارابي. فالتصنيف لا يأتي عند الفارابي في صورة علوم يتراكم بعضها فوق البعض الآخر، ولا يكون في مجرد الإتيان بتعاريف تتضد بجانب تعاريف أخرى، ولكن خيطا رفيعا تنتظم به العلوم، وفكرا ناظما يوجهها ويشدها إلى بعضها البعض. فالحق أن هناك عوالم حكمة وملة تتداخل فيما بينها فتأتلف وتتعاضد ليكون عنها كل موحد. فوصل الفارابي لعلوم الملة بعلوم الحكمة التي نقلها عن حكماء اليونان يتجاوز الترصيف والتنضيد ليرتقي إلى مرتبة التمثل (Représentation)

(١) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، سبق ذكره، ص. ١٣٧.

والتبيئة في المحيط الثقافي العربي الإسلامي. ولا سبيل لبلوغ مرتبة التبصر في الدين بدون الحكمة وعلومها المختلفة. فالفارابي هو رجل يعاني التجربة وخطابه الفلسفي مهموم بهموم الواقع، أما تقسيماته ومضامينه فقد أخذها من المجتمع الإسلامي. ولذلك يبقى الهيكل العام لكتب الفارابي فلسفيا، لكن المضمون السياسي لهذا الخطاب كله إسلامي. فهو يبيء علوم الحكمة في البيئة الإسلامية لتصطف مع علوم الملة لتحقيق مشروع المدينة الفاضلة في الواقع الإسلامي، فـ"الفلاسفة... قبلوا بشكل كامل الدولة الإسلامية وأعطوها مكانة في نسقهم"(١). وقد اكتسب الفارابي معرفته من مصدرين ونهل فيها من بئرين: البئر اليوناني والبئر الإسلامي. وما يمكن قوله بصدد قسمة الفارابي هو أنها قسمة غنية جدا، أضاف إليها علم الكلام، وعلم الفقه. وبناء عليه، فخريطة العلوم عند الفارابي خريطة أوسع، ومنها تنطلق مختلف الاجتهادات في تصنيف العلوم. وإذا كان المعلم الثاني خلافا لسلفه الكندي(٢) لم يتحرر من كثير من طروحات المعلم الأول الميتافيزيقية، ولم

---

(١) - Watt (W. Montgomery), Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, (op.cit, ١٩٦٣, p. ٥٤.

ويقول عن الفارابي تدقيقا:

«He]al-Farabi[fully accepts the Islamic state, but interprets it in Neoplatonic terms. He tries hard to make a place in his scheme for the scholar-jurists, and in some passages succeeds; but at other times he is unable to conceal his essential belief that the real successors of the Platonic intellectuals are the philosophers in the Greek tradition». Ibid, p. ٤٣.

(٢) - «Abu yusuf al-Kindi (٨٠٠ - ٨٧٠), C'est un théologien d'affinités m'tazilites, qu'il devait appartenir de tenter la première grande conciliation de la philosophie grecque (falsafa) avec l'Islam et de proposer ainsi a la communauté

يحتفظ بالمسافة بينه وبين أرسطو، وتهاون في نقده لأرسطو، وفرط في واجب المراجعة النقدية لما نقله عن حكيم اليونان، كالقول بقدم العالم أو طبيعة المعاد،...فإن للرأي زلات كما أن للسان فلتات، وللحكيم هفوات كما أن للجواد عثرات.

---

une formulation de l'hellénisme a son usage]...[La grande tradition de la philosophie musulmane prenait avec lui son départ».

Laoust (Henri)، Les schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane، (Précité).

قائمة المصادر والمراجع

١ـ المصادر.

- ـ ابن باجة، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء المغرب ١٩٨٣.
- ـ ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، دار الفكر الإسلامي، طبعة١، ١٩٧٨.
- ـ ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة.
- ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.
- ـ ابن سبعين، العارف، تحقيق وتقديم جورج كتورة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨.
- ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.
- ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة المغرب، الطبعة الخامسة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
- ـ أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة

للكتاب.

- ـ أفلاطون، محاورة الفيلفس "تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم أوغست دييس، منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٠.
- ـ أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة وتعليق وتحقيق علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف بمصر.
- ـ أفلوطين، كتاب أثولوجيا، ضمن أفلوطين عند العرب، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، الطبعة الثالثة، الناشر: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.
- ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا، الطبعة السابعة، دار المعارف.
- ـ الفارابي، السياسة المدنية، قدم له وبوبه وشرحه علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال.
- ـ الفارابي، إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى ١٩٩٦.
- ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، الطبعة الثامنة، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢.
- ـ الفارابي، الملة ونصوص أخرى، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١.
- ـ الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سبحان خليفات، الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى، عمان، ١٩٨٧.
- ـ الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت لبنان، طبعة ثانية، ١٩٩٣.
- ـ الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة ٢٠٠١.
- ـ الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- ـ الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٠.
- ـ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى، شباط (فبراير) ١٩٨٥.

- ـ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (٧٦٧ / ٨٠٥ هـ)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م.
- ـ نيقولو مكيافللي، الأمير، تعليق بنيتو موسوليني، مقدمة كريستيان غاوس، تعريب خيري حماد، تعقيب فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الرابعة والعشرون٢٠٠٢م.

٢ ـ المراجع:

- ـ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، الناشر: المكتب المصري للطباعة والنشر، سميركو.
- ـ أحمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة، منشورات ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ـ أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة:، الكتاب الأول، مقدمات، مواضع ونماذج، الجزء الثاني، جامعة سيدي محمد بن عبد الله،، رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز ـ فاس، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، السنة الجامعية ٢٠٠١-٢٠٠٢/ ١٤٢٢-١٤٢٣,١٩.
- – أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)، طبعة جديدة عام ١٩٩٨.
- ـ جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا: محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٩٨٣.
- ـ حسام محيي الدين الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان،المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ـ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهظة للطباعة والنشر، بيروت.
- ـ زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، سنة الطبع ٢٠٠٧.

- ـ سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
- ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٤.
- ـ عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٩.
- ـ عبد الله الطني، معجم الفلسفة الفارابية: مقاربة تكاملية، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف طه عبد الرحمان، وحدة التكوين: العلاقة بين المنطق واللغة، السنة الجامعية: ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
- ـ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٥ / ١٩٩٤ م.
- ـ عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠.
- ـ عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ـ عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت لبنان.
- ـ عبد الرحمان بدوي، الفلسفة التورنائية أو مذهب اللذة، دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازي ١٩٦٩.
- ـ عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثالثة: شباط (فبراير)، ١٩٨٦.
- ـ علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة

العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آيار/ مايو١٩٩٦.

- ـ غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية (ومنهل الفلاسفة العرب)، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٣.
- ـ فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٦٤)، الطبعة الأولى، بيروت، آيار/ مايو ٢٠٠٧.
- ـ ليو ستراوس، جوزيف كروس، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة إمام عبد الفتاح، ٢٠٠٥.
- ـ محسن.س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، الناشر: دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
- ـ محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٨.
- ـ محمد المصباحي، نعم ولا. ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات دار ما بعد الحداثة فاس، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
- محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، دار الطليعة للطباعة والنشرـ بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو).
- ـ محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، تشرين الثاني (نوفمبر)، ١٩٩٨.
- ـ محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع، المدارس الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢٣ / ٢٠٠٢.
- ـ محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الاولى ١٩٩٥.
- ـ محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات عكاظ، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- ـ محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى، شباط (فبراير) ١٩٩٦.
- ـ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في

الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ١٩٩٣.

- ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى نيسان (أبريل) ١٩٨٠.
- ـ محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٨.
- محمد مساعد، مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد: حضور ومساهمة،أطروحة لنيل دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف جمال الدين العلوي، السنة الجامعية ١٩٩١ ١٩٩٢، رسالة مرقونة بكلية الآداب، ظهر المهراز فاس.
- ـ مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤.
- ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة.
- ـ مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٦.
- ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان.
- المقالات: ٣
- أحمد محمود صبحي، "اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠ ١٩٨٠))"، ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، نوفمبر ١٩٨٧.
- ـ العروسي لسمر، "مواقف الفلاسفة والمفكرين المسلمين من العنف في المدينة ومحاولات تقنينه"، ضمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٤٨/ ١٤٩، شتاء ٢٠٠٩، مركز الإنماء القومي.
- ـ حسن حنفي، "الحاكمون بأمر الله !"، مجلة الناقد، عدد ١٩٩٥-٨١.
- ـ صالح مصباح، "مسألة الملة عند الفارابي" ضمن كتاب دراسات حول الفارابي، فعاليات ندوة قسم الفلسفة، إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين، سلسلة الفلسفة والإنسانيات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية،

جامعة صفاقس ١٩٩٥.

- – عبد المجيد الصغير، "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، ضمن آليات الاستدلال في العلم، تنسيق عبد السلام بن ميس، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٨٤، الطبعة الأولى ١٤٢١-٢٠٠٠.
- ـ عبد المجيد الصغير، دفاعا عن علوم الحكمة وعلوم الملة: مقامات نموذجية من التحاجج عند الفيلسوف العامري(٣٨١هـ)، ضمن التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم ١٣٤، جامعة محمد الخامس، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- عبد المجيد الصغير، "التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي"، ضمن تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١١٧، جامعة محمد الخامس المملكة المغربية.
- ـ علي أومليل، "المجالس والثقافة العربية: مجلس أبي سليمان السجستاني"، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد ٣، ذو الحجة ١٤١٠ يونيه ١٩٩٠.
- ـ علي حرب، "نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة"، ضمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٦٨ / ٦٩ / ١٩٨٩ مركز الإنماء القومي.
- ـ محمد المصباحي ، "العقل، العلم، الإنسان: موقفنا في مواجهة موقف التراث"، مجلة الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢ عدد ٩٨ / ٩٩.
- ـ محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليوستراوس، ضمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٤٨/ ١٤٩، شتاء ٢٠٠٩، مركز الإنماء القومي.
- ـ محمد المصطفى عزام، "مصطلح "العقل" بين الفلسفة والتصوف"، ضمن المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات وناظرات رقم ٤٢، جامعة محمد الخامس،

المملكة المغربية.

- محمد ألوزاد، "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"، مجلة مدارات فلسفية، العدد ١٤ صيف ٢٠٠٦، دار أبي رقراق للطباعة والنشر.
- ـ محمود جمول، "العقل الغربي في الميزان: قراءة في كتاب "نقد العقل الغربي"، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان السابع عشر، والثامن عشر، شتاء / ربيع ١٩٩٢.

٤ ـ مراجع بالإنجليزية:

- - Ajume H. Wingo,"The Aesthetic Of Freedom", In New Waves In Political Philosophy, Edited By Boudewign De Bruin And Christopher F. Zurn, Palgrave Macmillan, 2009.
- - Chad Meister, Introducing Philosophy Of Religion, Routledge, New York, 2009.
- - Chryssi Sidiropoulou, Who Is The God Of The Qur'an? A Medieval Islamic Debate And Contemporary Philosophy Of Religion, In Classic Issues In Islam Philosophy And Theology Today, Edited By Anna-Teresa TymienieCka And Nazif Muhtaroglu, Springer.
- - Martin Whittinghan, Al-Ghazali And The Qur'an, One Book, Many Meanings, Routledge, London And New York, 2007.
- - Montgomery Watt, Free Will And Predestination In Early Islam, London Luzac And Company Ltd, 1948.
- - Montgomery Watt, Islam Political Thought, Edinburgh At The University Press, 1968.
- - Montgomery Watt, Islamic Philosophy And Theology , Edinburgh At The University Press, 1962.

- Montgomery Watt, Muslim Intellectual: A Study Of Al-Ghazali,

Edinburgh At The UniVersity Press, 1963.

- - Montgomery Watt, The Majesty That Was Islam, In The Islamic World, 661-1100. Sidgwick & Jackson, London 1974.
- - Nazif Muhtaroglu, "An Occasionalist Defence Of Free Will", In Classic Issues In Islam Philosophy And Theology Today, Edited By Anna-Teresa Tymieniecka And Nazif Muhtaroglu, Springer.

٥ - مراجع بالفرنسية:

- - Josef Van Ess, Une Lecture À Rebours De L'histoire Du Mu'tazilisme, 1984librairie Orientaliste Paul Geuthner S ; A., Paris.
- - Henri Laoust, Les Schismes Dans L'islam: IntrOduction À Une Étude De La Religion Musulmane, Payot, Paris 1983.
- -Ibrahime Madkour, La Place D'al Farabi Dans L'école Philosophique Musulmane, Paris 1934.
- - Louis Lazar, « l'éducation Politique Selon Ibn Roshd (Averroes)», In Studia Islamica, N52, 1980.

الفهرس

الدين والسياسة

في فلسفة الفارابي

إن "الجزء الرئيسي والأكثر أصالة من فلسفة الفارابي هو سياسته. بل يمكن القول أبعد من ذلك بأن محور اهتمام الفارابي الفلسفي هو السياسي. وقد لفت هذا الجانب غير الهين من فلسفته انتباه الباحثين المعاصرين، بحيث أحدثت عملية تحقيق كتب الفارابي نهضة في الدراسات المتعلقة بالفكر السياسي لهذا الرجل، واهتماما استثنائيا بهذا الفيلسوف، نتيجة الوضعية التي كان ومازال يعيشها العالم العربي الإسلامي، والتي هي عملية مخاض سياسي كبير.

وإذا كانت الفلسفة قد ارتبطت بالدين عبر التاريخ والعصور لدرجة يمكن القول معها بأنه لا وجود للفلسفة بدون دين، ولا وجود للدين بدون فلسفة، فإن اهتمام الفارابي بالدين من خلال أعماله الفلسفية المختلفة خير دليل على اهتمام الفلاسفة المسلمين وانشغالهم بالدين، ومعالجتهم لقضاياه المتنوعة.

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

توزيع دار الفارابي

